This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Princeton University Library
32101 076388170

Digitized by Google

5001
.762
v.2

Library of

Princeton University.

Digitized by Google

REVUE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

JANVIER-DÉCEMBRE 1922

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

REVUE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

TOME II

1922

PARIS
E. DE BOCCARD, ÉDITEUR
ANCIENNES MAISONS THORIN ET FONTEMOING
1, RUE DE MÉDICIS, 1

Digitized by Google

Digitized by Google

LA PERSONNALITÉ DE TIAMAT

Une des figures les plus connues de la mythologie orientale est Tiâmat. Non seulement elle joue un rôle de premier plan dans le célèbre poème babylonien de la création; mais, circonstance qui lui vaut une place importante dans l'exégèse de l'Ancien Testament, elle correspond, de nom et de fait, au *tehôm* de l'hexaméron biblique. A ce double titre, il y a intérêt à s'en faire une idée exacte, d'autant plus que son vrai caractère a été jusqu'ici à peu près complètement méconnu.

Presque tous les assyriologues (1) s'accordent à dire que Tiâmat est un monstre animal, une espèce de dragon. A l'appui de cette affirmation, on trouve dans de nombreux ouvrages la reproduction d'un relief assyrien qui représente le duel entre un homme et un monstre, avec ce titre : lutte du dieu Mardouk et de Tiâmat (2). Plusieurs sceaux qui portent dessinées des scènes semblables reçoivent également la même application (3) Sur les murs de la porte principale de Babylone il y avait comme ornement quelques centaines de grandes figures de dragon (4); on s'est empressé d'y voir autant de représentations de Tiâmat.

Les exégètes adoptent les conclusions des assyriologues (5). Pour expliquer les passages où il est question d'une lutte de

(1) Ainsi Friedrich Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* 1889, p. 88. Opinion maintenue dans tous ses ouvrages successifs. Voir encore P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, 1907, p. 15. La même position est adoptée par J. Hehn, Fr. Hommel, A. Jeremias, L. W. King, H. Winckler, W. H. Ward, H. Zimmern

(2) Voir A. H. Layard, *Monuments of Niniveh. Second Series*, 1853. Pl. 5. M. Jastrow, *Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens*, 1912, nº 120. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 1913, fig. 15.

(3) W. H. Ward, *The seal cylinders of Western Asia*, 1910, p. 201, nº 578 et 579; Jastrow, *op. cit.*, nºs 198, 199. L. W. King, *Babylonian Religion and Mythology*, 1899, p. 102.

(4) R. Koldowey, *Das wiedererstehende Babylon*, 1913, p. 32 ss., p. 40 ss.

(5) Par exemple M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., 1905, p. 370 ss. La même opinion se retrouve chez Budde, Cheyne, Clemen, Duhm, K. Holzhey, P. Karge, E. Kautzsch, R. Kittel, A. Loisy, N. Peters, Fr. X. Steinmetzer, Zapletal.

533392

Digitized by Google

Jahwe contre Léviathan (Ps. 74, 12-17; Job 40, 25-41, 26; Is. 27, 1), contre Rahab (Ps. 89, 10-12; Job 26, 12 s.; Is. 51, 9 ss.), contre « le dragon » (Ez. 29, 3-6 a; 32, 2-7) beaucoup admettent qu'il ne s'agit d'autre chose que de la lutte de Mardouk contre Tiâmat. Léviathan, Rahab, le dragon occuperaient la place de Tiâmat et Jahwe celle de Mardouk. Ces textes, d'après eux, auraient même l'avantage de présenter sous une forme primitive, encore mythologique, la légende babylonienne de la création, qui se trouverait plus tard dans le premier chapitre de la Genèse complètement épurée de ses éléments polythéistes (1).

Malgré cette quasi-unanimité des savants les plus divers (2), l'examen des sources permet d'établir que cette interprétation reçue est inexacte. Au lieu d'être un dragon, comme on l'assure, Tiâmat est une femme. Il est facile de s'en convaincre en étudiant les différentes scènes du poème de la création dans lesquelles elle apparaît.

I, 1. Lorsqu'en haut le ciel n'était pas encore nommé,
2. Et qu'en bas la terre n'avait pas encore de nom,
3. D'Apsoû, le primordial, leur père (= des dieux)
4. Et de Tiâmat, la tumultueuse, qui les a enfantés tous,
5. Les eaux se confondaient en un...

D'après ces paroles solennelles qui se lisent au début de la première tablette, Tiâmat forma en réalité avec Apsoû la mer primordiale et chaotique. Mais le poète en fait immédiatement un être vivant, la mère de tous les dieux. Les premiers enfants sont Laḥmou et Laḥamou (I, 8) qui occupent une place éminente parmi « les grands dieux » (III, 1, 68, 128) (3). Or en Méso-

(1) C'est surtout Gunkel qui a formulé cette théorie, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, p. 30 ss.; *Genesis, übersetzt und erklärt*, 3e éd., 1910, p. 122 ss. Cf. Budde, *Das Buch Hiob*, 2e éd., 1913, p. 34, 43, 152; R. Kittel, *Die Psalmen*, 1914, p. 276, 328, 378; Duhm, *Das Buch Jesaia*, 2e éd., 1902, p. 347.

(2) P. Jensen (*Das Gilgamesch epos in der Weltliteratur*, I, 1906, p. 61) et A. Ungnad (*Altorientalische Texte und Bilder*, I, 1909, p. 2) sont les seuls assyriologues qui ont reconnu le vrai caractère de Tiâmat; mais ils ne donnent presque pas de preuves et ne réfutent surtout pas les arguments de leurs adversaires.

(3) C'est à tort que Dhorme (*op. cit.*, p. 16) et Jensen (*op. cit.*, p. 276) envisagent Laḥmou et Laḥamou comme des monstres à tournure de serpents; car ce couple divin n'a rien de commun avec les *la-ḥa-mi*, bêtes

Digitized by Google

potamie, à la différence de l'Égypte, les dieux furent toujours conçus comme des êtres à forme humaine. Il est donc au moins très invraisemblable que les Babyloniens aient vu un dragon dans la mère des « grands dieux ». C'est ainsi que déjà l'ouverture du poème nous invite à regarder Tiâmat comme une femme.

Quelles sont les relations qui existent entre Tiâmat et son compagnon du temps primordial, Apsoû ? Nous ne le savons guère, parce que les fragments qui en parlent sont très endommagés et qu'Apsoû ne tarde pas à s'éclipser devant Eâ. Cependant nous voyons clairement qu'il n'y a pas la moindre trace d'animalité dans l'apparence extérieure ni dans la conduite mutuelle de ces deux êtres. Ils réfléchissent, prennent des résolutions, parlent et se lamentent, agissent absolument et uniquement à la façon humaine. Nous lisons par exemple aux versets I, 35, 36 :

Apsoû ouvrit sa bouche et lui dit :
A Tiâmat la splendide il dit [une parole].

Le poète donne ici à Tiâmat l'épithète : *ellitu*, la splendide, qui est surtout employée pour les dieux, les déesses et les rois.

Tiâmat un peu plus loin apparaît contrariée de la conduite des dieux ses enfants.

I, 44. Elle conçoit un projet mauvais dans son cœur.
45. « Tout ce que nous avons fait, nous le détruirons ».

Quelques versets plus bas (I, 51, 54) il est dit d'Apsoû que son visage s'illumina et qu'il baisa son messager Moummou (1), parce qu'il se réjouissait du bon conseil que celui-ci lui avait donné pour la destruction des dieux. C'est donc toujours d'une manière humaine que le poète s'est représenté Apsoû et Tiâmat.

féroces que Tiâmat enfante plus tard (I, 121). Laḫmou et Laḫamou ont plutôt une dignité divine très élevée. Le messager des dieux, Gaga, s'incline profondément devant eux et baise la terre sous leurs pieds. Delitzsch lui-même, qui voit en Tiâmat un dragon, n'identifie pas ce couple divin avec les monstres *la-ḫa-mu*.

(1) De la ligne 54 sont seulement conservés ces mots : *...bir-ka-a-šu* [*u*]-*na-ša-ḳu ša-a-šu*. Au commencement il faut probablement suppléer un verbe qui signifie « il prit ». Ce verset serait alors à traduire : « il le prit sur ses genoux et le baisa ». Jensen (*Assyr.-babyl. Mythen und Epen*, 1900, p. 4) et King, *The seven tablets of Creation*, t. II, 1902, p. 11) supposent à tort un verbe qui signifie trembler et traduisent : « ses genoux tremblèrent ».

Digitized by Google

Apsoû disparaît bientôt, vaincu par les dieux suprêmes. Pour le venger, Tiâmat se prépare à une lutte formidable. Elle réussit à gagner à sa cause un bon nombre de dieux, qui « s'avancent à côté d'elle » (I, 109). Mais cette armée divine ne lui suffisant pas, elle enfante encore onze sortes de monstres animaux. Ces derniers ne sont pas décrits moins de quatre fois. C'est justement cette description qui a suggéré l'idée de voir en Tiâmat un dragon. En effet, quatre espèces de ces monstres sont données comme des dragons et des serpents :

I, 114. Elle enfanta d'énormes serpents
115. Aux dents aiguës, sans merci dans le carnage (1).
116. De venin comme de sang elle remplit leur corps.
117. Elle revêtit d'épouvante de terribles dragons (2).
118. Elle les emplit d'éclat; elle les forma grands.
119. Quiconque les verra sera anéanti de terreur.
120. Leur corps se dresse, personne ne peut soutenir leur poitrine.
121. Elle fit surgir des serpents, des *ṣirruššu* (3), des *laḫamu* (4).

Delitzsch a toujours tiré parti de ce tableau au profit de sa thèse ; mais dans son commentaire du poème de la création (1896) il se contentait encore d'en conclure, avec une certaine réserve, que le caractère de serpent prédominait dans l'idée qu'on se faisait en Babylonie de Tiâmat et que le poète se la représentait probablement comme un serpent debout et à tête de dragon (5).

(1) Dhorme, *op. cit.*, p. 15, dérive avec raison *at-ta-'-i* de *natâ'u*, *nâtû* et le rend par « carnage ».

(2) Le mot babylonien est *ušumgallê* que Delitzsch (*Assyrisches Handwörterbuch*, 1896, p. 145) traduit par *Riesengiftnattern*, ; King (*op. cit.*, 17) par *monsters-vipers*, Dhorme, (*op. cit.*, p. 15) par dragons : K. Frank (*Babylonische Beschwörungsreliefs*, *Leipziger Semistische Studien*, III, 3, 1908, p. 25) a voulu prouver que *ušumgallu* ne désigne pas un serpent, mais un oiseau de proie ou une hyène. Le passage qu'il allègue (Rawlinson, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, II, 19, 61/62 b) ne peut que confirmer la traduction de Delitzsch.

(3) *ṣirruššu* est le nom de cet animal, représenté sur la porte principale de Babylone, qui est moitié serpent moitié tigre. Voir la représentation dans Koldowy, *op.cit*, p. 47).

(4) La-ḫa-mi. Ce sont probablement des êtres à forme de serpent (ainsi Delitzsch et Dhorme) ; car avant eux sont seulement énumérés des dragons et des serpents.

(5) Dans : *Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, t. XVII, 1896, p. 261 s.

Digitized by Google

Quelques années plus tard, à l'occasion de ses fameuses conférences « Babel und Bibel (1903) », il précisait son opinion en disant catégoriquement que tous les assyriologues reconnaissent à Tiâmat le même caractère. Car un être qui enfante de tels monstres ne peut pas être une femme; nécessairement il est également un monstre à forme de serpent (1). Nous trouvons une semblable conclusion, appuyée sur le même raisonnement, chez Hehn (2) et Dhorme. « L'on voit par la progéniture qu'elle enfante, écrit ce dernier, que le poète la conçoit nettement comme une puissance monstrueuse et désordonnée (3) ».

Certainement, si nous n'avions aucune autre description de Tiâmat, nous serions en droit de nous la représenter, selon *notre* manière de penser, comme un monstre. Mais le texte en question doit être replacé dans le contexte général du poème dont il n'est qu'une petite partie. Or les passages cités plus haut montrent déjà que Tiâmat n'est conçue que comme une personne humaine et les tablettes suivantes nous en réservent de plus formels.

Pour ne pas se méprendre sur la signification de ces enfantements monstrueux, il ne faut pas perdre de vue que la conception babylonienne des énergies de la nature humaine était toute différente de la nôtre. On y reconnaissait couramment à une femme la faculté d'enfanter d'autres êtres que des êtres humains. Cette idée ressort des tablettes divinatoires qui contiennent des présages tirés des naissances. Sur la première on suppose le cas d'une femme qui met bas un lion, un chien, un porc, un bœuf, un âne, une brebis, un serpent, un poisson (4). Étant donnée cette gynécologie spéciale des Babyloniens, le fait que Tiâmat donne le jour à des animaux ne peut plus être allégué comme preuve pour son caractère de dragon. Cet argument, qui était jusqu'ici le plus fort, est donc entièrement dépourvu de valeur. Il reste à voir dans la suite du poème les autres textes où s'affirme la personnalité humaine de Tiâmat.

A la fin de la première tablette, il est raconté comment Tiâmat

(1) *Anmerkungen zu dem Vortrag Babel u. Bibel*, 1903, p. 45.

(2) *Biblische Zeitschrift*, II, 1904, p. 401.

(3) Dhorme, *op. cit.*, p. 15.

(4) *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets*, etc., Part XXVII, 1910, Pl. 1 ss. Pour la traduction et le commentaire je renvoie à mon ouvrage : *Babylonisch-assyrische Geburtsamina*, 1914, p. 26 ss.

Digitized by Google

choisit et établit Kingou, un des dieux qui lui restèrent fidèles, comme son époux et comme chef de son armée. Si le poète avait conçu Tiâmat comme un dragon, il lui aurait sans nul doute plutôt associé un des monstres nés de son sein. L'intronisation de Kingou a lieu avec le plus grand éclat. Tiâmat le fait revêtir de vêtements somptueux et asseoir sur un trône ; puis elle se place devant lui et lui adresse les paroles suivantes :

I, 133. « J'ai prononcé la formule magique ; dans l'assemblée des dieux je t'ai rendu grand.
135. Sois exalté ; sois mon unique époux ».

Elle accroche à son cou les tablettes du destin, en disant :

I, 138. « Ton commandement sera inflexible ; la parole de ta bouche sera stable ».

N'est-il pas contre toute évidence de dire que dans cette scène le poète s'est représenté Tiâmat comme un dragon?

Sur la deuxième tablette, le dieu Eà raconte à son père Anšar les préparatifs de Tiâmat. Il commence par dire :

II, 11. Notre mère Tiâmat nous hait,
Elle fait une assemblée, elle est en pleine fureur.

Anou, envoyé contre elle par Anšar, recule immédiatement, rempli d'épouvante. Ansar s'adresse à Mardouk pour le décider à livrer bataille à Tiâmat. Il lui dit :

II, 121. Quel homme t'a jamais provoqué au combat?
122. Maintenant Tiâmat qui n'est qu'une femme va à ta rencontre, armée.
123..... réjouis-toi et sois joyeux !
124 Car bientôt tu fouleras le cou de Tiâmat aux pieds.

Ces versets, si importants et si décisifs pour notre problème, ne se trouvent pas dans les éditions anciennes du texte, ni dans les anciennes versions ; car ils appartiennent aux fragments qui ont été découverts plus tard. En outre les nouvelles traductions les ont en partie mal rendus, de sorte qu'ils n'ont pas encore figuré dans la controverse.

Les deux premiers versets sont conçus dans les termes suivants :

Digitized by Google

121 *a-a-u zik-ri ta-ḫa-za-šu u-še-ṣi-ku* (var. *ma*).
122..... *Ti-amat ša si-in-ni-ša-tum* (var. *at*) *ia-ar-ka i-na* (var. *ina*) *kak-ku* (var. *kakki*).

La lecture et la traduction du verset 121 n'offrent aucune difficulté; il en est autrement du verset 122. King lit comme ci-dessus et traduit : « Tiâmat, who is a woman, is armed and attacketh thee » (1). Ungnad pareillement : [Und jetzt sollte] Tiâmat, ein Weib, bewaffnet dich angreifen? (2). Le P. Dhorme, par contre, relie les syllabes autrement; il lit *ša-si-in-ni ša-tum ia-ar-ka ina kakki* et traduit : « Tiâmat me provoque, elle t'attaquera en armes (3) ». Cette interprétation donne un sens au verset 122; mais elle a le défaut de ne pas concorder avec le contenu du verset précédent.

Le P. Dhorme n'a pas accepté la lecture de King, parce que, dit-il, *sinnišâti* serait un pluriel. Mais cette raison n'est pas valable; car *sinnišâti* est un pluriel d'amplitude, qui est fort en usage avec le sens du singulier dans la langue assyrienne chaque fois qu'il y a une antithèse. Ainsi dans les textes déjà cités qui contiennent les présages relatifs aux naissances, on lit toujours sans exception *amêlûtu* dans le sens de *amêlu* (homme), quand il est dit d'une partie du corps qu'elle appartient à un homme et non à un animal (4). Pour le mot *sinnišâti*, nous avons un exemple dans IV R 1 ss. Col. V 39/40 : *ul zikaru šûnu* –, *ul sin-niš-a-ti šûnu* : « ils ne sont ni mâles ni femelles ». Le même cas se trouve ici au verset 122. Le sens du discours d'Anšar est donc le suivant : Mardouk est un héros tellement fort que jusqu'ici aucun homme n'a osé l'attaquer. Quelle impertinence de la part d'une femme comme Tiâmat, d'entrer en lutte avec lui? Qu'il se réjouisse donc; il lui sera bien facile de la vaincre. Ainsi, sur la deuxième tablette du poème de la création, Tiâmat est sans aucun doute une personnalité féminine.

La troisième tablette ne contient rien qui intéresse notre question. Mais la quatrième décrit longuement la victoire de

(1) *The seven tablets*, II, p. 34, 35.
(2) *Op. cit.*, p. 11.
(3) *Op. cit.*, p. 28, 29.
(4) Dennefeld, *op. cit.*, p. 32. Comparez l'épopée de Gilgames, tabl. XI 202 dans P. Haupt, *Das Babylonische Nimrodepos*, 1884, p. 143.

Digitized by Google

Mardouk. Dans une grande assemblée, les dieux l'engagent au combat :

V, 31 « Va et coupe la vie de Tiâmat.
32 Que les vents emportent son sang vers des endroits cachés ».

Mardouk se prépare à la lutte, en prenant des armes de différentes sortes : un arc, un javelot, une foudre, un filet « pour y enlacer Tiâmat », les quatre vents, etc. Puis, monté sur la tempête comme char, il s'approche de Tiâmat, dont toute l'armée s'enfuit à sa vue. Tiâmat seule résiste et « ne détourne pas son cou » (IV 71). Elle reçoit même Mardouk avec des paroles injurieuses. Mardouk lui répond dans le même style et lui dit finalement :

IV, 86 « Tiens bon! Luttons ensemble, moi et toi ».
87 Lorsque Tiâmat entendit cela,

88 Elle devint comme hors d'elle-même, elle perdit la raison.
91 Elle récite une incantation, elle prononce sa formule magique.

Entre temps Mardouk l'enveloppe de son filet. Lorsqu'elle ouvre sa bouche toute grande, il y fait pénétrer un des vents de sorte qu'elle ne puisse plus la fermer. Il prend ensuite son javelot, à l'aide duquel il lui perce le ventre gonflé de vent ; puis il lui fend le cœur et la tue.

IV, 104 Il jeta son cadavre ; il se tint debout sur lui.
129 Le Seigneur foula aux pieds le derrière de Tiâmat.
130 Avec son *miṭu* impitoyable il lui fend le crâne.
136 Il partage le corps (1)...

Telle est la lutte qui se déroule entre Mardouk et Tiâmat. Cette représentation, non plus, ne contient rien qui fasse apparaître Tiâmat comme un dragon. Bien au contraire. Tout indique

(1) Dans l'original : *šir ku-pu*. Jensen traduit par « tronc », Delitzsch par « corps », Ungnad par « le colosse », Dhorme par « la chair monstrueuse » ; Zimmern et King ne donnent aucune traduction. De quelques passages dans lesquels *kupu* est synonyme de *izbu* « avorton », Jensen tire la conclusion que ce mot a le sens de « rejeton précoce ». Holma (*Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen*, 1911, p. 1 ss.) a adopté son opinion. Les mots hébreux goûphah « cadavre », gaph « corps » parlent tout à fait en faveur du sens « tronc », « corps ». *šir* est donc simple déterminatif.

Digitized by Google

que le poète envisageait le dieu comme se trouvant non pas en face d'un monstre, muni d'armes naturelles redoutables, mais d'une femme qui ignore ce que c'est qu'un combat, qui se fie, non à ses propres forces, mais à celles de son armée, et attend l'adversaire à la façon d'une sorcière avec des formules magiques. Tiâmat conçue comme dragon n'aurait pas reçu Mardouk par un discours (1).

De tous les passages du poème de la création qui peuvent nous renseigner sur le caractère de Tiâmat ressort par conséquent la même conclusion : dans le poème de la création, il n'y a aucun texte direct ni aucun élément indirect qui permette et encore moins impose de concevoir Tiâmat comme un dragon. Le fait qu'elle enfante des dragons, des serpents et d'autres animaux fabuleux n'est pas selon la conception babylonienne en contradiction avec son caractère humain. Au contraire, elle est nommée expressément « femme » et tout ce qui est dit sur la forme de son corps et sur sa manière d'agir ne convient qu'à une femme.

Comment donc s'expliquer que l'opinion contraire ait pu devenir l'opinion dominante? On en peut supposer une double raison. La première est d'ordre philologique et provient de certaines traductions manifestement fautives, dès le commencement accréditées. Ainsi George Smith qui a découvert l'épopée et qui l'a interprétée pour la première fois, a traduit *kirbiš Tiâmat* par le dragon Tiâmat et dans la suite a toujours donné à Tiâmat l'épithète de dragon (2).

Zimmern traduit pareillement la même expression par « monstre Tiâmat », et cette traduction, contenue dans un ouvrage classique de Gunkel (3), s'est imposée aux exégètes. Or *kirbiš* n'est en réalité qu'un adverbe qui signifie « dedans ».

A cette philologie erronée s'est ajoutée une psychologie qui ne l'est pas moins. Les savants modernes n'ont pas résisté à la tentation de se faire sur Tiâmat une idée *a priori* et conforme

(1) C'est donc bien à tort que A. Jeremias écrit (*Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 3e éd., 1913, p. 11) : « Dem Drachenkampf geht der Redekampf voraus »; car le Drachenkampf n'existe pas.

(2) *Chaldäische Genesis*, traduction allemande par H. Delitzsch avec notes de Fr. Delitzsch, 1876, p. 79, 86, 87, 89, 92.

(3) *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, p. 411.

Digitized by Google

à notre manière de voir. Du moment que Tiâmat représente le chaos, le désordre, comment cet être primordial serait-il un être humain? N'est-il pas naturel, au contraire, s'il est vrai que la figure doit représenter la fonction, de voir en elle un monstre? Sans doute si un poète moderne avait écrit le poème de la création, il est probable qu'il aurait décrit Tiâmat comme un monstre animal; mais ce n'est pas une raison de prêter au vieux poète babylonien la même tournure d'imagination. Plus simplement, celui-ci s'est inspiré de la conception populaire de son pays dont l'anthropomorphisme naïf lui permettait de dépeindre Tiâmat comme une femme.

La conclusion que suggère une étude du poème de la création est de tout point confirmée par le récit de Bérose conservé dans la chronique d'Eusèbe. En voici les passages les plus remarquables (1).

« Il y eut un temps où l'univers n'était que ténèbres et eau; il s'y trouvait des êtres très curieux aux formes extraordinaires : des hommes avec deux ailes, avec quatre ailes, et deux têtes; d'autres avec un seul corps mais deux têtes, l'une masculine l'autre féminine avec doubles organes génitaux; ensuite d'autres hommes tantôt avec des pattes et des cornes de chèvre, tantôt avec des pieds de cheval; d'autres étaient homme par devant cheval par derrière comme les hippocentaures. En outre apparaissaient des taureaux à tête d'homme et des chiens avec quatre corps, qui avaient par derrière des queues de poisson, ensuite des poissons, des reptiles, des serpents et d'autres êtres étonnants de forme mixte. Sur eux tous a régné une femme qui s'appelait Omorka : ce qui signifie en babylonien *tamte*... Lorsque tout cela eut pris naissance; Bêl vint et fendit la femme en deux parties; de l'une il fit le ciel, de l'autre la terre et il en extermina les animaux ».

Une comparaison de cette description du temps primordial, telle qu'elle est donnée par Bérose, avec le contenu du poème de la création montre que ces deux relations coïncident dans les grandes lignes. Les êtres bizarres, décrits par Bérose, correspondent aux monstres que nous avons rencontrés dans la première tablette de la création (versets 113-126). Quant à Omorka,

(1) Voir le texte grec dans E. Schrader, *Die Keilinschriften u. das Alte Testament*, 3e éd., 1903, p. 488 ss.

Digitized by Google

il est évident qu'elle n'est qu'un autre nom pour Tiâmat. Or Omorka est, de la manière la plus claire, désignée comme une femme. Si donc un doute pouvait encore exister au sujet de la personnalité de Tiâmat, il serait dissipé par le récit de Bérose.

Vainement a-t-on entrepris d'affaiblir la portée de ce témoignage. Hehn, par exemple, propose cette distinction subtile : « Si Bérose nomme Tiâmat γυναῖκα, cela ne veut pas du tout dire qu'il s'agisse d'une femme humaine » (1). Ce qui est moins une explication qu'un expédient désespéré. Quiconque lit le texte, sans parti pris, ne peut pas avoir l'idée qu'Omorka qui commande à tous ces êtres fabuleux, n'est pas un être humain mais un animal. Gunkel ne nie pas que Bérose représente Tiâmat comme une femme. Mais il cherche à déprécier d'une autre façon l'énoncé de Bérose. « Le fait, dit-il, que Bérose appelle Tiâmat une femme ne parle pas contre sa forme de dragon ; car il est tout naturel que plus tard (c'est-à dire dans la fantaisie populaire) un monstre féminin devienne une femme » (2). Cette explication nous donne l'occasion de relever davantage encore la force démonstrative du texte de Bérose.

La différence la plus saillante entre le conte du prêtre babylonien du IIIe siècle av J.-C. et le poème de la création qui date de la fin du 3e millénaire av. J.-C., est sans doute la suivante. Bérose décrit d'une manière très curieuse et très ample les monstres qu'énumère l'épopée dans les versets 113-126 du premier chant. Avec un agrément aisé et une fantaisie exubérante il décrit une foule innombrable d'êtres à forme animale, c'est évidemment de la même façon qu'il aurait dû dépeindre Tiâmat qui aurait été le plus grand de tous ces monstres, s'il se l'était représentée comme dragon. Comme il ne l'a pas fait, il faut conclure que l'imagination populaire, qui, au cours des siècles, a transformé d'une manière si grotesque le récit primitif de l'épopée, a maintenu le vrai caractère de Tiâmat.

Ainsi donc tous les textes, anciens et récents, sont clairs et attestent formellement la personnalité humaine de Tiâmat. Quant aux monuments qui représentent des dragons ou des luttes avec des dragons, avant de les invoquer à l'appui de leur

(1) *Biblische Zeitschrift*, II (1904), p. 401.
(2) *Genesis*, 3e éd. p. 126.

Digitized by Google

hypothèse, les critiques devraient établir qu'ils ont un rapport quelconque avec le mythe de la création. Jusque-là le rapprochement qu'ils prétendent en tirer est du pur arbitraire. Une exégèse attentive établit de même, comme nous espérons le montrer plus tard, que les passages bibliques qui parlent de Léviathan, de Rahab et autres semblables n'ont aucune relation avec Tiâmat. Et par là s'écroule le fondement du système qui regarde le récit de l'hexaméron comme une réédition monothéiste de la légende babylonienne.

L. DENNEFELD.

Digitized by Google

LE DÉMON DANS L'ÉCONOMIE RÉDEMPTRICE

D'APRÈS SAINT IGNACE D'ANTIOCHE

Jésus-Christ notre Dieu fut porté dans le sein de Marie selon l'économie divine, de la semence de David et de l'Esprit Saint; il fut engendré et baptisé, afin de purifier l'eau par sa passion. Or furent cachés (ἔλαθεν) au prince de ce monde la virginité de Marie et son enfantement, ainsi que la mort du Seigneur. Trois mystères [maintenant partout] proclamés, qui s'accomplirent dans le silence de Dieu (τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη) (1).

Ces lignes de l'épitre aux Éphésiens sont un témoignage de premier ordre sur la christologie de saint Ignace. De ce chef, elles ont été l'objet de nombreux commentaires. Mais ce qu'on n'a pas toujours suffisamment remarqué, c'est que l'Incarnation est ici envisagée moins en elle-même que dans son aspect sotériologique (κατ' οἰκονομίαν). Non pas que l'évêque d'Antioche y traite *ex professo* de la Rédemption proprement dite; mais à tout le moins y laisse-t-il entendre la manière dont il conçoit l'économie providentielle du salut.

Or ce plan divin est envisagé par lui, comme il arrive souvent chez les Pères, dans ses rapports avec le démon. D'où l'intérêt qui s'attache à ce texte pour déterminer la place qui peut revenir à ce vénérable témoin de l'ancienne Église relativement aux conceptions théologiques qui devaient plus tard se développer autour de ce sujet et parfois se réclamer de son autorité.

I

Quelques historiens du dogme ont voulu faire de saint Ignace l'ancêtre de certaine théorie, proposée *modo oratorio* dans les siècles suivants, d'après laquelle l'Incarnation aurait eu pour but de tromper Satan, en vue de lui arracher plus

(1) Ignat., *Eph.*, XVIII, 2 et XIX, 1. Dans *Patres Apostolici*, édition Funk, Tubingue, 1901, p. 226-228.

Digitized by Google

sûrement ses victimes. L'idée d'une bonne revanche à prendre sur le grand trompeur était alors assez vive pour qu'on ne craignît pas de faire entrer la supercherie dans les ressources de la sagesse divine. Il ne pouvait qu'être piquant de reculer cette vieille conception populaire jusqu'aux premiers jours de l'âge sub-apostolique.

Cette hypothèse est émise en passant, et non sans une nuance de réserve, par le R. P. Léonard Feder, avec la visible intention de couvrir la responsabilité de saint Justin par celle de l'évêque d'Antioche (1). Plusieurs années auparavant, le savant Lightfoot croyait déjà constater ici « la première étape sur le chemin qui devait conduire le terme οἰκονομία au sens de *dissimulation* qui lui fut attaché plus tard (2) ».

Il était réservé à M. Turmel de formuler cette interprétation avec toute la rigueur d'une thèse. Voici la glose que lui inspire le texte cité.

> Le Christ s'arrangea de manière à cacher à Satan sa venue sur la terre et même sa mort. Quand on trompe l'ennemi, c'est pour lui tendre un piège. Ignace croit donc que la mort de Jésus était destinée à nous arracher par surprise à l'empire du diable, à qui nos péchés avaient donné un droit sur nous. Il garde la formule traditionnelle *propter peccata nostra* ; mais il l'adapte à la doctrine du rachat au diable (3).

Au nom de l'histoire, il faut d'abord écarter le rapprochement insinué en dernier lieu. Car, lorsque saint Ignace parle du Christ mort « pour nous » (*Rom.*, VI, 1 ; *Trall.*, II, 1, *Smyrn.*, II) ou « pour nos péchés » (*Smyrn.*, VII, 1), c'est de la manière la plus absolue et sans aucune allusion à Satan. Inversement, dans le présent texte où intervient le « prince de ce monde », l'évêque d'Antioche mentionne bien la mort du Sauveur, à côté de sa conception et de

(1) A. L. Feder, S. J., *Justinus des Märtyrers Lehre von Jesus Christus*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 208, note 4.

(2) Lightfoot, *The apostolic Fathers*, Londres, 1889, t. II, p. 75, note 5. Voir de même R. S. Franck, *A history of the doctrine of the work of Christ*, Londres, s. d. (1919), t. I, p. 19 et 27.

(3) J. Turmel, *Étude sur les lettres de saint Ignace*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1903, p. 50.

Digitized by Google

sa naissance, mais sans dire, même d'un mot, que ces « mystères » aient eu lieu à notre profit. Rien donc n'autorise à rapprocher ces notions que leur auteur laisse à l'état disparate, moins encore à contaminer l'expression de la foi traditionnelle dont il se fait l'écho avec les vues personnelles qu'il lui arrive d'y juxtaposer au cours d'autres développements.

Il reste à prendre en elle-même sa doctrine sur le démon. M. Turmel lui impute la théorie du « rachat », et sous sa pire forme. Car le diable avait un « droit sur nous » du chef de nos péchés ; et le Christ est venu l'abolir, mais « par surprise ». Il a tout calculé en vue de « tromper l'ennemi » et sa mort fut « un piège » destiné — on ne nous dit pas comment — à faire perdre à Satan son empire.

Le malheur est que cette belle construction dialectique n'ait aucun point d'appui dans le texte. Tout le raisonnement de M. Turmel repose sur le seul verbe ἔλαθεν. Or premièrement saint Ignace vise par là l'οἰκονομία, c'est-à-dire le plan général de la Providence et non pas une stratégie du Christ. De plus il applique ce mot, non pas précisément à la seule « mort de Jésus », mais tout autant à sa conception et à sa naissance. Il ne s'agit pas ici d'une théorie spéciale au drame du Calvaire, mais d'une conception qui embrasse toute la carrière du Sauveur.

De celle-ci il affirme qu'elle « fut cachée » au démon. C'est la simple expression d'un fait ; et ce fait résulte assurément d'une intention divine, mais qui n'est pas autrement qualifiée (1). En nous disant que Dieu a laissé le démon dans l'ignorance de ses plans, Ignace n'explique pas dans quelle mesure ni à quelle fin. De quel droit combler par des conjectures le silence de l'auteur et au nom de quelle exégèse lui attribuer un système complet dont il ne pose même pas le principe ? Car les mystères essentiels de la vie du Sauveur ont pu être cachés à Satan pour des raisons bien diverses — autour desquelles s'est exercée la spéculation plus ou moins heureuse des siècles suivants — sans qu'il soit nécessaire de voir dans ce dessein providentiel une ruse

(1) Voir J. Wirtz, *Die Lehre von der Apolytrosis*, Trèves, 1906, p. 72-73.

Digitized by Google

de guerre machinée par Dieu afin de tendre un piège à l'ennemi. Muet sur cette étrange procédure, Ignace ne connaît pas davantage ce « droit » du diable sur nous qui en serait la raison d'être.

Aussi bien M. Turmel écrit-il par manière de précision : « On ne trouve chez lui que le germe de cette théorie (1). » Encore, pour être aperçu, ce « germe » demande-t-il une loupe fortement déformante; car il n'apparaît nulle part, si l'on prend le texte tel qu'il est et sans le transposer sur le plan d'une théologie postérieure. Du fait que plus tard ce thème a pu suggérer d'autres associations, il faut une singulière hantise, qui n'a rien de commun avec la méthode historique, pour en infliger à l'évêque d'Antioche le bénéfice rétroactif.

II

Cette interprétation fantaisiste non moins que tendancieuse une fois écartée, comment comprendre la pensée de saint Ignace ?

Au point de vue littéraire, deux mots sont fort obscurs : c'est le qualificatif de μυστήρια κραυγῆς, qui termine cet abrégé de catéchèse christologique. On a essayé de traduire : « mystères qui font crier », par allusion au « cri de surprise ou de colère qui a accueilli et accueille encore les mystères de la Rédemption (2) ». D'autres ont proposé : « mystères retentissants », sans doute parce qu'ils proclament à haute voix la gloire du Rédempteur (3). Avec plus de raison, semble-t-il, Funk entend ces mots de la prédication apostolique : Ignace, comme il ressort du contexte, voudrait souligner par ces termes elliptiques le contraste entre le silence profond (ἡσυχία Θεοῦ) dans lequel ces mystères s'accomplirent et l'éclat dont les environne aujourd'hui la foi de l'Église hautement et universellement proclamée. C'est l'interprétation que nous avons cru devoir adopter plus haut.

(1) Turmel, *op. cit.*, p. 50, note 4.

(2) E. Bruston, *Ignace d'Antioche*, Montauban, 1897, p. 259.

(3) E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. 12. Cf. M. Rackl, *Die Christologie des hl Ignatius von Antiochien*, Fribourg-en-Brisgau, 1914, p. 139.

Digitized by Google

On s'est demandé aussi quels sont exactement ces μυστήρια κραυγῆς. Ignace parle de la virginité de Marie, de son enfantement, puis de la mort du Seigneur (1). La première partie de la phrase ne serait-elle pas un hendiadys pour désigner la naissance virginale du Christ? Ainsi l'on comprendrait mieux pourquoi cet évènement a pu échapper au démon (2). Il n'y a pas de doute cependant que l'évêque d'Antioche entend énumérer τρία μυστήρια. En éclairant cette phrase par celle qui la précède, ces « trois mystères » sont évidemment la conception virginale de Marie, son enfantement et la mort du Sauveur (3). Le dernier constitue une catégorie bien à part ; les deux premiers, quoique unis par un lien plus étroit, peuvent néanmoins être distingués comme le commencement et la fin d'une même économie surnaturelle, dans laquelle sont simultanément compris le Christ et la Vierge sa mère (4).

Mais l'essentiel est de savoir comment saint Ignace a pu dire et penser que ces « trois mystères » furent cachés au démon. La question ne se poserait pas s'il fallait comprendre ce texte, avec Uhlhorn et quelques autres, d'après *Rom.*, XVI, 25 et *Eph.*, III, 9, du décret divin qui prépa-

(1) Pour ce qui regarde la mention expresse de ce troisième « mystère », qui est absent de quelques manuscrits, et l'authenticité du texte reçu, voir Lightfoot, *op. cit.*, p. 77-79. Cette démonstration est communément tenue pour décisive contre les scrupules de Cureton.

(2) M. Rackl, *op. cit.*, p. 355.

(3) Même en s'arrêtant à l'interprétation commune, la symétrie de ces deux phrases consécutives est indéniable. Elle deviendrait parfaite si le troisième verbe, ἐβαπτίσθη, au lieu de signifier à la lettre le baptême du Christ au Jourdain, que rien n'appelle ici, était pris comme une réminiscence de Luc. XII, 30, et donc une allusion au « baptême » sanglant du Calvaire. Conjecture qui n'a rien d'invraisemblable, étant données les habitudes littéraires d'Ignace, et qui, par surcroît, aurait l'avantage de fournir un sens plausible à la proposition suivante, dont l'obscurité déroute les interprètes. « Il fut baptisé [d'un sanglant baptême], afin de purifier l'eau [baptismale] par sa passion. »

(4) Il est curieux de retrouver ces deux mêmes « mystères », mais cette fois bien distincts, avec le même sens et presque les mêmes termes, dans une des lettres apocryphes de saint Ignace. L'auteur interpelle ainsi le démon : Πολλὰ γάρ σε λανθάνει, ἡ παρθενία Μαρίας, ὁ παράδοξος τοκετός. *Philipp.*, 8, dans Cureton, *Corpus Ignatianum*, p. 151.

Digitized by Google

rait de toute éternité les conditions de notre salut, en attendant qu'elles fussent publiées au grand jour (1). Aussi bien ne s'expliquerait-on pas alors pourquoi l'évêque d'Antioche éprouve le besoin, parfaitement superflu, de déclarer que les secrets non encore révélés de la Providence restèrent spécialement inconnus au démon. En réalité, c'est la carrière historique du Sauveur qu'il a dans l'esprit (Ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας.... ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη) et, s'il parle ensuite du silence divin, c'est pour souligner, non pas le moment où ils furent conçus, mais la manière dont ils furent réalisés (ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη).

Une des caractéristiques de cette réalisation fut que le prince de ce monde ne s'en est pas douté. Ce qui ne veut pas nécessairement dire que le démon ait ignoré la matérialité des événements. Pour ce qui regarde la mort du Christ, on a beau jeu de rappeler que l'Évangile la présente comme directement tramée par les esprits mauvais et que saint Ignace lui-même assure que le Sauveur fut crucifié « à la face des [puissances] célestes, terrestres et souterraines » (*Trall.*, IX, 1). La conception miraculeuse de Marie et le caractère virginal de son enfantement sont d'une nature plus secrète ; mais encore, puisqu'il s'agit, en somme, de réalités matérielles, l'acuité d'un être angélique ne peut-elle atteindre jusque-là ? Il reste que le malin ait été détourné de porter son attention sur les indices révélateurs. Mais, qu'il s'agisse d'une ignorance relative aux choses elles-mêmes ou seulement à leur signification, dans l'ensemble la logique du texte oblige à chercher une notion assez générale pour convenir à des circonstances aussi disparates.

Force est donc de conclure que ce qui a échappé au démon, c'est, au total, moins l'existence que la portée de ces faits, moins la lettre que l'esprit de l'histoire providentielle du salut. Ainsi la position de Satan, pour saint Ignace, serait analogue à celle des infidèles dont il parle en tête du morceau, qui connaissent l'Évangile sans y croire ni en profiter (2).

Cette méconnaissance a d'ailleurs pu être, soit d'ordre

(1) Uhlhorn, dans *Zeitschrift für historische Theologie*, 1851, p. 48.
(2) Th. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873, p. 485-486.

Digitized by Google

christologique, soit proprement sotériologique. Ou bien l'évêque d'Antioche veut dire que, sous cette humanité dont il constatait les humbles dehors en tout conformes à la condition commune, Satan n'a pas reconnu le Fils de Dieu, ou bien qu'il n'a pas vu qu'à cette économie était attachée la Rédemption de nos âmes. De toutes façons il reste vrai que le prince de ce monde (Jean, XIV, 30 ; XVI, 11), comme le monde lui-même (Jean, I, 10), n'a pas connu le Sauveur. Au demeurant, les deux conceptions sont assez connexes pour être présentes simultanément à son esprit, sauf que la première se vérifie mieux pour le mystère de la conception et de la naissance, tandis que la deuxième convient davantage au mystère de la mort.

Si le démon fut frappé de cet aveuglement, c'est, à n'en pas douter, par suite d'une disposition de Dieu. D'où l'on est conduit à chercher le pourquoi de cette οἰκονομία.

Ignace n'explique pas sa pensée sur ce point, ce qui impose une grande discrétion à ses commentateurs. On peut néanmoins tenir pour vraisemblable que son esprit, nourri des Écritures comme on l'était à cette époque, a trouvé dans certains textes le point de départ de ses réflexions (1). La Genèse avait annoncé au serpent tentateur la lutte mortelle qui devait un jour s'engager entre la descendance de la femme et la sienne propre (III, 15). En termes mystérieux, le voyant de l'Apocalypse aperçoit une femme sur le point d'enfanter et le dragon qui la guette pour dévorer son enfant (XII, 1-4) D'où l'évêque d'Antioche a pu penser que, pour préserver la personne du Sauveur, Dieu avait voulu cacher au démon, sinon la naissance de son fils, du moins les circonstances merveilleuses qui en eussent révélé le caractère surnaturel (2). Quant au drame du Calvaire, saint Paul avait déjà dit que « si les princes de ce siècle avaient connu les secrets de la divine sagesse, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur » (*I Cor.*, II, 8). Parole qui semble plutôt viser les

(1) Voir M. Rackl, *op cit.* p. 355-356.

(2) D'autant qu'à la suite (*Eph.*, XIX, 3), il parle de cet avènement comme destiné à « rompre nos chaînes » et à « ruiner l'ancien empire ». Allusion évidente à la puissance de Satan, que venait supplanter le règne de Dieu inauguré par la naissance du Christ.

Digitized by Google

magistrats romains, mais qu'Ignace, comme tant d'autres après lui, a pu comprendre des puissances démoniaques désignées ailleurs sous le même nom.

En définitive, ce que l'évêque d'Antioche semble vouloir indiquer, c'est que Dieu, ayant déterminé que notre salut s'accomplirait par l'Incarnation et la mort de son Fils, a pris les moyens pour que cette œuvre ne fût point compromise. Voilà pourquoi il a fait en sorte qu'elle restât cachée à l'ennemi de tout bien, en s'accomplissant dans un profond silence au lieu de se produire avec une sorte de retentissement provocateur.

On remarquera d'ailleurs que saint Ignace se garde bien de dire, ou seulement d'insinuer, que cette sage οἰκονομία fût nécessaire: il se contente de constater avec admiration que, de fait, elle fut réalisée. C'est une première suggestion sur les convenances du plan divin, mais qui lui apparaissent en fonction de Satan. L'horizon théologique sur ce point devait plus tard s'élever et s'élargir; mais longtemps encore, à l'exemple et à la suite du vieil évêque d'Antioche, les esprits curieux de sonder les desseins de la Providence aimèrent faire entrer dans leurs méditations, d'une manière plus ou moins prépondérante, cette façon très spéciale de comprendre les voies de Dieu.

III

Il ne serait peut-être pas téméraire d'admettre une influence générale de saint Ignace sur la théologie de la Rédemption chez les écrivains du second siècle. Quand saint Justin montre dans le mystère de la croix un admirable prodige de puissance (1), quand saint Irénée y relève un acte éminent de justice (2), c'est au démon que l'un et l'autre pensaient. L'application est différente; mais le principe fondamental est le même, qui consiste à envisager l'économie rédemptrice par rapport à Satan. Et ce principe est celui

(1) Voir *Dialog.*, 30, 45 et *Apol.* II, 6. Dans *Apol.* I, 54 et 55. Justin enseigne que les démons se sont trompés sur la portée des oracles qui annonçaient la mort victorieuse du Messie.

(2) *Adv. haer.*, V, 1, 1.

Digitized by Google

qui s'affirmait dans l'épître aux Éphésiens. Si ce trait commun ne suffit pas à prouver une dépendance, il signifie à tout le moins une indéniable parenté et l'histoire doit retenir que de ce courant d'idées, si répandu dans la suite, qui, sous une forme ou sous une autre, met la considération du diable dans les fins providentielles de l'Incarnation, l'évêque d'Antioche est le premier représentant.

En outre, à partir du IIIe siècle, il eut le privilège de faire école de la manière la plus directe. Après Cureton, Funk a fait le relevé des auteurs qui ont reproduit, nommément ou par allusion, le texte qui nous occupe (1). Il n'est besoin que de se rapporter à ces références pour suivre les multiples échos de la pensée ignatienne dans la patristique des âges suivants. Cette vénérable autorité, par un phénomène assez curieux, n'intervient jamais que pour rendre compte du mariage de la Vierge avec saint Joseph. Presque aucune de ces citations ne relève et aucune, en tout cas, ne cherche à expliquer en quoi ou pourquoi la mort du Christ fut cachée à Satan. Des « trois mystères » signalés par l'évêque d'Antioche, ses lointains disciples n'ont retenu que les deux premiers. Il s'en faut d'ailleurs que ce soit toujours dans le même sens. Les nuances qui distinguent ces interprétations postérieures ne seront pas inutiles pour saisir exactement la signification de l'original.

Une première catégorie est celle des auteurs qui invoquent la parole de saint Ignace à titre seulement de témoignage historique. Ainsi Eusèbe, le seul qui rapporte *in extenso* le texte de l'épître aux Éphésiens. Il n'en exploite d'ailleurs que la première partie, et cela sans aucun rapport avec le démon. Pour lui, il s'agit seulement d'établir que certaines actions de notre Sauveur devaient être passées sous silence, comme par exemple sa vie avant l'âge de trente ans et une grande partie de sa prédication, mais surtout le prodige de sa naissance. La citation de saint Ignace vient à l'appui de cette thèse. Et l'auteur de développer ensuite abondamment les inconvénients d'ordre civil et moral qu'aurait entraînés

(1) Funk, *op. cit.*, p. 228. Dossier reproduit avec quelques légères additions dans Rackl, *op. cit.*, p. 356-360.

Digitized by Google

une divulgation inopportune de la maternité surnaturelle de Marie (1). On rencontre plus tard la même exégèse, et dans des termes trop semblables pour ne pas signifier un emprunt, chez saint André de Crète (2). Avec ces deux auteurs, nous sommes sur le terrain de l'histoire et non plus de la théologie ; leur autorité n'atteste pas autre chose qu'une survivance littéraire de l'évêque martyr.

D'autres accusent son influence doctrinale par une utilisation plus adéquate de la lettre aux Éphésiens. Origène le premier se pose la question de savoir pourquoi le Christ a voulu naître d'une vierge mariée. Pour y répondre, il cite la parole correspondante de saint Ignace, qu'il glose dans les termes suivants :

Elle fut cachée [cette virginité de Marie] grâce à Joseph, grâce au mariage, parce qu'elle passait pour avoir un mari. Si, en effet, elle n'avait pas eu d'époux et, comme on le croyait, de mari, elle n'aurait jamais pu se cacher au prince de ce monde. Car aussitôt le diable aurait fait tout bas cette réflexion : « Comment donc celle-ci est-elle enceinte, qui n'a pas couché avec un homme ? Cette conception doit être divine ; il doit y avoir là quelque chose de plus haut que la nature humaine. » Et le Sauveur, au contraire, avait décidé que le diable ignorerait son Incarnation (3).

Saint Jérôme s'est également préoccupé de la même question et, après quelques réponses qui rappellent le réalisme d'Eusèbe, il ajoute celle qu'Origène empruntait à l'évêque d'Antioche.

Martyr Ignatius etiam quartam addidit causam cur a desponsata conceptus sit. Ut partus, inquiens, eius *celaretur diabolo*, dum eum putat non de virgine sed de uxore generatum (4).

Comme on le voit, les deux grands exégètes développent la formule succincte de l'évêque d'Antioche ; mais c'est un développement *in eodem sensu et in eadem sententia*, qui

(1) Euseb., *Quaest. ad Steph.*, I, 1, 2. — *P. G.*, t. XXII ; col. 881.

(2) Andr. Cret., *In nativ B. Mariæ*, III. — *P. G.*, t. XCVII ; col. 853.

(3) Orig., *In Luc.*, Hom. VI. — *P. G.*, t. XII ; col. 1814-1815.

(4) Hieron., *In Matth.*, I, 18. — *P. L.*, t. XXVI ; col. 24. Les éditeurs bénédictins estiment que la citation est puisée dans Origène plutôt que prise directement dans saint Ignace.

Digitized by Google

respecte la ligne de sa pensée, bien qu'il en précise les contours. Plus tard encore, dans la première moitié du VIe siècle, le moine Job se contente de reproduire sans commentaire le texte même d'Ignace (1) et l'on en trouve de semblables citations dans les extraits syriaques publiés par Cureton (2).

Notablement différente, et beaucoup moins exacte, est l'interprétation de ceux qui lisent dans l'épître aux Éphésiens un dessin intentionnel de tromper le démon. Cette transformation commence à apparaître dans une homélie anonyme du IVe siècle, mise à tort sous le nom de saint Basile.

... Autre raison apportée par un des anciens : c'est pour *cacher* au prince de ce monde la virginité de Marie que fut combiné le mariage avec Joseph. Le mariage de la Vierge devait *faire illusion* au mauvais, qui dès longtemps surveillait les vierges, depuis qu'il avait entendu le prophète dire : « Voici que la vierge concevra et enfantera un fils ». Il fut donc *trompé* par le mariage l'espion de la virginité. Car il savait que la ruine de son pouvoir devait arriver par l'apparition du Sauveur dans la chair (3).

A comparer ces expressions, on remarque que l'auteur juxtapose le texte authentique de saint Ignace et l'explication plus appuyée qu'il y ajoute de son crû. D'où un certain flottement de son exégèse, encore accentué par le caractère oratoire du morceau, de telle sorte que le plan du salut tantôt est seulement « caché » au démon, tantôt a pour but et pour effet de le « tromper ». Toute incertitude disparaît dans un commentaire des Évangiles attribué parfois à Théophile d'Antioche et qui est, en réalité, une œuvre latine du Ve siècle. Comme ses prédécesseurs, il donne diverses raisons pour expliquer le mariage de la Vierge. La quatrième est celle-ci :

.... Ut partus eius *falleret* diabolum, putantem Iesum de uxorata non de virgine natum (4).

(1) L'œuvre aujourd'hui perdue de cet auteur nous est connue par l'analyse qu'en donne Photius, *Biblioth.*, Cod. 222. — *P. G.*, t. CIII ; col. 785.

(2) Voir Cureton, *Corpus Ignatianum*, p. 211 et 258.

(3) Ps. Basil., *Hom. in Christi generationem*, 3. — *P. G.*, t. XXXI, col. 1464.

(4) Ps. Theoph., *Com. in Evang.*, I, dans Otto, *Corpus Apolog.*, Iéna, 1861, t. VIII, p. 280.

Digitized by Google

Notre anonyme suit ici de très près saint Jérôme ; mais là où celui-ci disait : « *Ut partus eius* CELARETUR DIABOLO », son imitateur écrit : « *ut* FALLERET DIABOLUM ». Dans ce changement significatif de langage on saisit sans doute l'influence de saint Ambroise, qui est le patron classique de cette théorie du démon trompé.

Non mediocris causa est ut virginitas Mariae FALLERET principem mundi, qui, cum desponsatam viro cerneret, partum non potuit habere suspectum. FALLENDI *autem principis mundi fuisse consilium* ipsius Domini verba declarant... *Fefellit* ergo pro nobis, *fefellit* ut vinceret (1).

Il est vrai que ni saint Ambroise ni le Pseudo-Théophile ne prononcent ici le nom de saint Ignace ; mais l'allure de leur développement ne permet guère de douter qu'ils soient l'un et l'autre sous l'influence de sa pensée. De même en est-il pour le fragment syriaque ainsi traduit par Cureton : « *There deceived the ruler of this world...* » (2). Quand l'évêque d'Antioche assure que la Providence voulut cacher au prince de ce monde le plan de notre salut, quelques auteurs, inspirés évidemment par un souci de plus grande précision, mais guidés à leur insu par une théologie passablement divergente, lui font dire qu'elle agit en vue de le tromper. C'est une aggravation que l'histoire doit constater, mais en ayant soin de la situer à sa véritable place dans le temps. Saint Ignace ne saurait en être rendu responsable, alors même qu'elle ait pu se greffer sur la lettre de ses paroles, du moment qu'elle est étrangère à son esprit.

Au demeurant, les échos de cette vieille théologie se répercutent encore jusqu'au Moyen-Age, et suivant des lignes sensiblement identiques à celles du passé. Sur l'autorité des « Pères », saint Bernard admet que la « prudence » divine s'est manifestée dans l'Incarnation en usant d'une sainte ruse pour tromper Satan et, dans ce fait, il admire un *ars pietatis* opposé à la perfidie de notre séducteur (3).

(1) AMBROS., *In Luc.*, II, 3. — *P. L.*, t. XV, col. 1553. Cf. *ibid.*, IV, 19 ; col. 1618.

(2) CURETON, *op. cit.*, p. 219 et 250.

(3) BERNARD., *In « Missus est »* hom. II, 12-13. — *P. L.*, t. CLXXXIII ; col. 66-67.

Digitized by Google

Plus rigoureux dans ses analyses, le Docteur angélique enseigne que, si Marie eut un époux, c'était, entre autres raisons, « *ad tutelam pueri nati ne diabolus contra eum vehementius nocumenta procuraret* ». A ce sujet il rencontre dans saint Jérôme l'opinion de saint Ignace et il s'applique à la justifier en distinguant, d'après les principes de saint Augustin, la puissance naturelle du démon de la licence que Dieu lui accorde à son gré.

.... Hoc modo potest dici quod virtute naturae suae diabolus cognoscere poterat Matrem Dei non fuisse corruptam, sed virginem ; prohibebatur tamen a Deo cognoscere modum partus divini.... In infantia, oportebat impediri malitiam diaboli, ne eum [Christum] acrius persequeretur (1).

N'est-il pas remarquable que cette distinction théologique, élaborée suivant le génie dialectique de l'école, se trouve apparaître, quand on se reporte au texte qui la provoque, non seulement compatible avec la pensée de l'évêque d'Antioche, mais capable d'en fournir la plus simple et la meilleure explication? C'est, en tout cas, celle qui nous paraît s'imposer à qui s'interdit de rester en deçà des textes ou d'aller au-delà. Et si elle ne prétend pas exempter saint Ignace de tout archaïsme, elle suffit à l'exonérer des outrances dont si libéralement on a voulu parfois lui faire le douteux honneur.

Jean Rivière.

(1) *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 29, art.

Digitized by Google

LA CRÈCHE DE NOEL AVANT SAINT FRANÇOIS D'ASSISE

Les auteurs qui ont disserté sur l'usage de construire une crèche dans les églises, au temps de Noël, ont tous insisté sur le récit de la Noël de Greccio, l'un des plus gracieux épisodes de la vie, si riche en traits admirables, de S. François d'Assise ; et ils ont eu raison, car ce récit est certainement d'une importance capitale pour l'histoire de la crèche, Mais l'usage en question a-t-il son origine dans la pittoresque cérémonie imaginée par le saint en l'année 1223 ? Beaucoup le croient. Pourtant il ne semble pas douteux que la coutume de représenter d'une manière concrète, pour l'édification des fidèles, le mystère de la naissance du Sauveur ait été en vigueur bien avant saint François. Pour le démontrer, on prendra également ici pour point de départ le célèbre épisode de Greccio dont le récit même, étudié attentivement, ouvre une perspective inattendue sur l'histoire antérieure de la crèche.

Thomas de Celano, qui écrivit la biographie de saint François connue sous le nom de *Vita prima* moins de quatre ans après la mort du saint et sept ans seulement après la célébration de la fête de Greccio, nous a laissé un récit vivant de cet événement (1).

François, voulant célébrer avec la plus grande solennité et d'une manière aussi fidèle que possible le grand mystère de Bethléem, fit préparer une crèche; il fit apporter du foin et demanda qu'on amenât un bœuf et un âne. Les frères sont convoqués, la foule accourt, dans la nuit, à travers la forêt, qui retentit de cris joyeux et brille de mille feux. Une messe solennelle est chantée. Saint François, comme diacre, chante l'évangile, puis il prêche au peuple sur la Nativité avec une infinie tendresse d'amour. Une vive émotion s'empare de lui. Un certain maître Jean, qui était présent, affirmait avoir vu un merveilleux enfant endormi dans la crèche, que le saint aurait embrassé dans son ravissement en répandant d'abondantes larmes de joie.

Un autre biographe, saint Bonaventure, a également raconté

(1) Thomas de Celano, *Vita prima*, x, 85 (Boll., *Act. SS.*, oct., ii, 706).

Digitized by Google

l'événement. Il ajoute un détail dont on ne paraît pas avoir remarqué l'importance. Avant de célébrer la Noël comme on vient de dire, saint François prit soin de demander au pape la permission d'organiser cette fête. Pour quelle raison se munit-il de cette autorisation ? Pour n'être pas taxé de légèreté : *Ne vero hoc levitati posset adscribi, a summo pontifice petita et obtenta licentia, fecit preparari praesepium* (1). L'hagiographe ne dit pas que ce fut la crainte de paraître innover qui dicta cette démarche. Saint François redoutait seulement d'être accusé par Rome de légèreté.

Il y a un texte qui explique la précaution prise par le saint, c'est une décrétale d'Innocent III de l'an 1207 portant interdiction des *ludi theatrales* que les prêtres, diacres et sous-diacres avaient déjà pris l'habitude de donner dans les églises pendant les jours qui suivaient la fête de la Nativité (2). C'était Noël, et François était diacre ; il craignait qu'en célébrant la fête de cette manière les gens de Rome ne s'imaginassent qu'il avait voulu ressusciter un de ces *ludi* interdits par Innocent III. C'est pourquoi il jugea prudent de demander l'autorisation du pape.

En vertu d'une très ancienne tradition, les clercs avaient coutume de marquer le temps de détente qui suivait l'Avent par des réjouissances et représentations variées, à l'origine greffées sur la liturgie, mais qui s'en étaient peu à peu écartées pour tomber dans le genre burlesque, souvent du plus mauvais goût (3).

La fête de l'âne était établie à Beauvais dès le début du XIIe siècle (4), à Sens avant l'année 1222 (5). La fête des fous, les réjouissances spéciales au 28 décembre (Saints Innocents) et à la Circoncision avaient dégénéré en extravagances si bouffonnes que les statuts de l'église de Nevers, rédigés en 1246, durent prononcer l'excommunication contre ceux qui prendraient part à ces *festa irrisoria* (6). La fête des fous avait déjà

(1) S. Bonaventure, *Vita S. Francisci*, x (*Ibid.*, 770).

(2) Potthast, *Regesta pontificum*, t. Ier, n° 2967.

(3) Voir mon étude sur *La danse dans les églises* (*Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XV, 1914, p. 19 s.).

(4) Moncelle, *Ane* (*fête de l'*) (*Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastique* de Baudrillart, t. II, col. 1819).

(5) Moncelle, *Art. cité*, col. 1818.

(6) Mansi, *Concilia*, xxiii, 731.

Digitized by Google

été interdite à Paris, sous le pontificat d'Innocent III, par le concile de 1212 (1).

A côté de ces démonstrations complètement dépourvues de gravité ecclésiastique, longtemps admises sous le nom de « libertés de décembre », mais que Rome ne tolérait plus au temps de saint François, beaucoup d'églises donnaient des petits drames liturgiques d'un tout autre caractère. Ces dialogues en latin, chantés et mimés par les clercs, constituaient des sortes d'interpolations dans la liturgie du temps et restaient en contact si étroit avec elle qu'on les désignait eux-mêmes du nom d'*officia* (2).

L'office des bergers (*officium pastorum*) s'insérait dans la liturgie de Noël, l'office de l'étoile (*officium stellae*) dans celle de l'Épiphanie. L'*ordo Rachelis* trouvait place dans l'office des Saints Innocents. Or le décor principal, ou même unique, de ces petits drames d'église, c'était la crèche, qui en formait le point central, comme on peut s'en assurer en lisant les textes qui nous ont été conservés et les rubriques qui les accompagnent (3). Les plus anciens de ces drames liturgiques remontent au XIe siècle, soit environ deux cents ans avant la crèche de Greccio. Il vaut donc la peine de les étudier avec attention.

Le germe de toute cette littérature dramatique paraît se trouver dans le répons *Quem vidistis pastores?* du premier nocturne de l'office de la Nativité, lequel est un dialogue entre un groupe de survenants et le groupe des bergers (4). Un trope du XIe siècle, avec ses rubriques, dont nous allons donner la traduction, montre déjà le dialogue et les éléments scéniques un peu plus développés :

(1) MANSI, *Concilia*, XXII, 842.

(2) Sur le drame liturgique, voir la bonne étude de Mme CHASLES, publiée dans *La vie et les arts liturgiques*, en 1916 et 1917, et spécialement : Année 1916, p. 70. Dans son art. *The origins of the Christmas Crib*, le P. H. THURSTON a été le premier à montrer de quelle utilité est l'étude du drame liturgique pour l'histoire de la crèche (*Tablet*, 25 déc. 1920, p. 853-855).

(3) « L'*officium pastorum* pourrait être appelé une *visitatio praesepis* », dit E. K. CHAMBERS, *The Mediaeval Stage*, Oxford, 1903, t. II, p. 42. Cf. MARTIN BÖHME, *Das lateinische Weihnachtspiel*, Leipzig, 1917, p. 2.

(4) KARL YOUNG, *Officium pastorum. A study of the dramatic developements within the liturgy of Christmas* (*Transact. of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts and Letters*, t. XVII, 1re part., 1912, p. 344). Le répons *Quem vidistis* se trouve dans le *Liber responsalis* du IXe siècle (MIGNE, P. L., LXXVIII, 734).

Digitized by Google

« A la Nativité du Seigneur, à la messe, que deux diacres revêtus de la dalmatique se tiennent derrière l'autel prêts à dire :

— Que cherchez-vous dans la crèche, bergers, dites-nous? Deux chantres dans le chœur répondent :

— Le Seigneur Christ Sauveur, un enfant enveloppé de langes, ainsi que les anges l'ont annoncé.

Alors les diacres :

— Le voici le petit enfant avec Marie, sa mère » (1).

Nous avons ici tous les éléments du drame : les personnages principaux, l'Enfant Jésus (*adest hic parvulus*), Marie, auprès de son fils, et, comme décor, la crèche, construite derrière l'autel, où ils se tiennent tous les deux (2).

L'*officium stellae* de Nevers et celui de Bilsen, tous les deux également du XIe siècle, laissent aussi supposer qu'une crèche s'élevait dans l'église (3). Dans l'office de Bilsen, ce sont les sages-femmes (*obstetrices*), personnages empruntés à l'évangile apocryphe du Pseudo-Matthieu — et qui sont figurées par deux clercs en dalmatiques (4) —, qui disent aux mages :

« — Voici l'enfant que vous cherchez ; hâtez-vous de l'adorer car il est la rédemption du monde.

A quoi les mages répondent :

(1) *Troparium novalicense :* Oxford, Bodl. Ms. Douce 222, éd. K. Young *op. cit.*, p. 306.

(2) « In Nativitate Domini ad missam sint parati diaconi... *retro altare...* ». Dans une rubrique d'un *Officium pastorum* de Rouen (Ms. du XVe siècle), on lit : « Presepe sit paratum *retro altare*, et Ymago sancte Marie sit in eo posita » (Ed. K. Young, *A contribution to the history of Liturgical Drama at Rouen*, dans *Modern Philology*, t. VI, 1908, p. 215).

(3) *Officium stellae* de Nevers, éd. Léopold Delisle, *Le mystère des rois Mages dans la cathédrale de Nevers*, dans la *Romania*, t. IV, 1875, p. 3, 5 ; éd. K. Young, *Offic. past.*, *loc. cit.*, p. 339. *Officium stellae* de Bilsen, éd. G. Cohen et K. Young, dans la *Romania*, t. XLIV, 1915-17, p. 367, 370. L'*Ordo Rachelis* du XIe siècle (Cod. lat. 6264 de la Bibl. de Munich) suppose également l'existence d'une crèche : éd. Edelstand Du Méril, *Les origines latines du théâtre moderne*, Paris, 1897, p. 172. Voir en outre, p. 163, 176 et 204. Les *Ordines Rachelis* de Fleury (XIIe s.) et de Freising (XIIe s.) mentionnent le *praesepe*. Cf. K. Young, *Ordo Rachelis* (Univ. of Wisconsin studies in Language and Literature), Madison, 1919, p. 28, 42.

(4) Sur le rôle des sages-femmes dans les drames liturgiques du cycle de Noël, voir E. K. Chambers, *op. cit.*, t. II, p. 41-42 et G. Cohen, *Histoire de la mise en scène dans le théâtre religieux français du moyen-âge*, Paris, 1906 p. 41.

Digitized by Google

— Salut, prince des siècles ».

Ce dialogue n'a toute sa signification qu'à la condition de se produire devant une crèche, où repose l'Enfant Jésus, le prince des siècles. Les textes suivants vont d'ailleurs démontrer clairement l'existence de ce décor nécessaire.

Les rubriques de l'*Officium stellae* de Fleury-sur-Loire (XIIe-XIIIe s.) (1), de l'*Officium stellae* de Rouen (XIIe s.) (2), celles de l'*Officium pastorum* de Rouen (XIIe s.) (3) et du *Ludus de Nativitate* de Benedictbeuern (XIIIe siècle) (4) mentionnent expressément la crèche. Deux femmes — les *obstetrices*, — en gardent l'entrée, dans le drame de Fleury, et elles montrent aux bergers l'Enfant Jésus avec sa mère. Les bergers disent : « Nous avons trouvé l'enfant enveloppé de langes et placé dans la crèche entre deux animaux ». L'âne et le bœuf, vivants ou représentés d'une manière quelconque, figuraient donc dans la crèche de Fleury.

Dans certaines églises, la crèche devait être assez grande pour abriter non pas seulement des statues ou autres images, mais des acteurs vivants. On lit, en effet, la rubrique suivante dans le *Ludus* de Benedictbeuern : « Ensuite que Marie, qui a déjà conçu de l'Esprit-Saint, se rende à son lit pour enfanter son fils, et que Joseph, d'une mise honnête et portant une barbe abondante, prenne place auprès d'elle (5) ».

A Rouen, les sages-femmes, en même temps qu'elles disaient aux bergers : — « Voyez l'enfant et sa mère », tiraient une courtine, qui, jusque-là, était restée tendue devant la crèche (6).

L'ordinaire d'Amiens de 1291 prescrivait de placer dans la crèche une image représentant l'Enfant Jésus, à la fin du premier nocturne de la fête de la Nativité, au moment même où se

(1) Ms. 178 de la Bibl. d'Orléans, éd. Du Méril, *op. cit.*, p. 163 s.

(2) Ms. H. 304 de la Bibl. de Montpellier, fol. 42, éd. K. Young, *A contribution*, p. 210.

(3) Ms. H. 304 de la Bibl. de Montpellier, éd. K. Young, *A contribution*, p. 207.

(4) *Carmina burana* : « Le ms. est de la fin du XIIIe s., mais le *Ludus* remonte certainement à une époque un peu antérieure ». (M. Wilmotte, *La naissance de l'élément comique dans le théâtre religieux*, dans *Congrès international d'histoire de Paris 1900*, Paris, 1901, 6e sect., p. 54). Ed. Du Méril, p. 197 s.

(5) Ed. Du Méril, p. 197.

(6) Ms. lat. 904 (XIIIe s.) de la Bibl. nat. de Paris, éd. K. Young, *Offic. pastorum*, p. 326.

Digitized by Google

chantaient les paroles : *Natum vidimus* du répons *Quem vidistis pastores?* que nous avons indiqué plus haut comme étant le germe de tous les développements dramatiques successifs du cycle de Noël (1) ».

En certains lieux, le drame liturgique fut interprété d'une manière réaliste qui suscita les récriminations des censeurs des mœurs ecclésiastiques. Gerhoh, prévôt des chanoines réguliers de Reichersberg, dans la Haute-Autriche, s'élève avec véhémence, dans son *De investigatione antichristi*, contre ce qu'il appelle les « faussetés » et les « insanités » dont certaines églises de son pays étaient le théâtre. Et quels sont les spectacles qu'il condamne? « On exhibe, dit-il, une représentation de la crèche de l'enfance du Sauveur (*exhibent praeterea imaginaliter et salvatoris infantiae cunabula*); on reproduit les vagissements de l'Enfant. La Vierge-mère porte un habit de matrone. On simule l'étoile enflammée des Mages (2), le massacre des Innocents, les sanglots maternels de Rachel (3). »

De son côté, l'abbesse Herrade de Landsberg, l'auteur de l'*Hortus deliciarum*, proteste, vers 1170, contre les plaisanteries déplacées qui s'étaient introduites dans l'office des rois Mages (4).

Que certaines scènes aient été poussées au comique, au détriment de l'édification des fidèles, cela n'est pas surprenant (5). Mais ce qu'il importe de faire ressortir ici, à notre point de vue, c'est l'attestation par Gerhoh, qui mourut en 1169, de l'existence d'une crèche de Noël à Reichersberg en Autriche. Au reste, les spectacles qui se déroulaient autour de la crèche ne semblent pas avoir, en général, suscité la réprobation de l'autorité ecclésiastique. Au contraire, la Glose ordinaire, qui commente, vers le milieu du XIIIe siècle, la décrétale d'Innocent III sur les *ludi theatrales*, renouvelée par Grégoire IX, leur est entièrement favorable. Voici en quels termes elle en déclare la licéité : « Le texte n'interdit pas

(1) E. K. Chambers, *op. cit.*, t. II p. 43, n. 5.

(2) Sur le machinisme de l'étoile des Mages, voir E. K. Chambers, *op. cit.*, t. II, p. 46.

(3) Gerhoh, *Libri tres de investigatione Antichristi*, v, éd. Fr. Scheibelberger, Lincii, 1875, t. 1er, p. 27.

(4) Engelhard, *Herrad von Landsberg*, Stuttgart, 1818, p. 104. Cf. W. Creizenach, *Geschichte des neueren Dramas*, Halle, 1893, t. 1er, p. 64.

(5) Qu'on songe aux sages-femmes, aux animaux vivants employés en plusieurs endroits, etc.

Digitized by Google

de représenter la crèche du Seigneur, ni Hérode, ni les Mages, ni Rachel pleurant ses fils, ni tout ce qui a rapport aux fêtes y mentionnées, attendu que ces spectacles portent plus les hommes à la dévotion qu'à la dissipation et au jeu... (1) ». Il est probable que ce furent des scrupules analogues à ceux qui s'emparèrent de S. François en l'an 1223 qui appelèrent ce commentaire explicatif de la Glose.

De tout ce qui précède on doit conclure que la coutume de construire des crèches dans les églises, au temps de Noël, était déjà répandue en Occident deux siècles environ avant S. François d'Assise. Est-il possible d'établir son existence avant le XIe siècle?

Certains passages de sermons de la Nativité ont fait croire que l'orateur devait avoir devant lui une crèche, dans l'église où il prêchait. Dans une de ses prédications de Noël, Guerric, abbé d'Igny († v. 1155), prononce ces mots : « Mes frères, vous aussi vous trouverez aujourd'hui l'Enfant, enveloppé de langes, reposant dans la crèche de l'autel (2) ». Le prédicateur veut-il réellement dire que ses auditeurs devaient contempler l'Enfant Jésus dans une crèche élevée sur l'autel ou derrière l'autel, endroit qui, comme on l'a vu, lui était parfois réservé? Cela est possible; mais il se peut aussi que de telles paroles n'aient qu'une signification mystique, un sens figuré (3).

De même, on a voulu voir une allusion à une crèche matérielle dans une homélie en langue arménienne attribuée à S. Grégoire le Thaumaturge, qui vivait au IIIe siècle, et où se rencontrent ces paroles : « J'aperçois le charpentier et la crèche, l'Enfant et la Vierge-Mère... Je vois l'Enfant enveloppé de langes et placé dans la crèche et Marie à la fois Vierge et Mère et Joseph lui tenant compagnie (4) ». Ici encore il est fort possible que l'orateur ait voulu dire qu'il voyait ce spectacle avec les yeux de la foi ou de la dévotion; ou bien, peut-être, avait-il sous les yeux un *typikon* ou

(1) *Glossa ordinaria* à decr. de Grég. IX, (*Corpus juris canonici*, lib. III, tit. I, cap. 12). La glose ordinaire fut composée, croit-on, par Bernardo Bottone († 1263).

(2) *Sermo de Nativitate*, 4 (P. L., CLXXXV, A, 46).

(3) G. Hager, *Die Weihnachtkrippe. Ein Beitrag zur Volkskunde, etc.*, München, 1902, p. 9, n. 3; K. Young, *Officium pastorum*, p. 338.

(4) *Sermo in nativitatem Christi*, 21, 22, trad. lat. chez Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 394. Sur ce texte, voir O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg i. Br., 1914, t. II, p. 329.

Digitized by Google

tableau représentant la Nativité (1). Cependant H. Usener, qui d'ailleurs ne croit pas l'homélie en question antérieure aux IVe/Ve siècles, est disposé à prendre ce passage à la lettre. « On a ici, dit-il, autre chose qu'une figure de rhétorique. Ce sermon fut prêché devant une véritable crèche, munie de ses personnages (2) ».

A notre avis, trois choses durent amener les chrétiens à construire des crèches de Noël dans les églises, dès les premiers siècles du moyen-âge. Premièrement on sait que des crèches permanentes existaient à Rome dans deux basiliques : à Sainte-Marie-Majeure, où l'on conservait des débris de la crèche de Bethléem et qui, pour cette raison, reçut, au moins dès le pontificat de Théodore Ier (642-649), le nom de *Sancta Maria ad praesepe* (3), et à Sainte-Marie-du-Transtévère. D'après le *Liber pontificalis*, c'est le pape Grégoire IV (827 844) qui fit ériger la crèche du Transtévère « *ad similitudinem praesepii Sanctae Dei Genitricis, quae appellatur major, quod* [*praesepium*] *videlicet lamminis aureis et argenteis adornavit* (4) ». Ces lames d'or et d'argent dont la crèche fut ornée semblent bien indiquer une construction monumentale, et non point une peinture ou une mosaïque. Quant à l'oratoire de la basilique de S. Pierre du Vatican, au contraire, on ne peut affirmer qu'il contînt une véritable crèche. Il dut son nom de *Praesepe sancte Marie*, sous lequel il est mentionné dans une description de Rome du VIIIe siècle, à une mosaïque dont le pape Jean VII (705-707) en fit orner les murs (5).

N'est-il pas légitime de supposer que les pèlerins, qui avaient admiré ces crèches permanentes dans les grands sanctuaires de Rome, durent vraisemblablement chercher à en construire de semblables, à la saison de Noël, dans leurs églises, proches ou éloignées de la Ville éternelle ?

En second lieu, la scène de la nativité (avec l'Enfant Jésus, Marie, l'âne et le bœuf) fut reproduite par l'art de diverses manières, à partir du IVe siècle (sculptures de sarcophages ; pein-

(1) Sur l'usage de ces tableaux, qui étaient destinés à rappeler aux fidèles la solennité du jour, voir A. Baumstark, dans le supplément de la *Kölnische Volkszeitung* de Noël 1907.

(2) H. Usener, *Das Weihnachtsfest*, Bonn, 1911, p. 295.

(3) *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. Ier, p. 331, 333, 418, t. II, p. 91.

(4) *Lib. pontif.*, t. II, p. 78.

(5) *Lib. pontif.*, t. I, p. 385, 386.

Digitized by Google

ture du cimetière de Saint-Sébastien; croix émaillée des papes Symmaque et Serge Ier; tissu du trésor du *Sancta sanctorum* au Latran, etc.) (1), ce qui devait suggérer également l'idée d'une représentation plus concrète encore du mystère de la Nativité.

Enfin, en vertu de la force d'expansion dramatique que renferme la liturgie, la crèche devait sortir des textes évangéliques adoptés par la liturgie de Noël, comme de l'office de la Résurrection sortirent le *sepulchrum Domini* et le drame de Pâques (*Officium sepulchri*) (2), comme de l'office du dimanche des Rameaux sortit la procession des rameaux, dans laquelle on vit parfois figurer un personnage monté sur une ânesse, image de Notre-Seigneur entrant triomphalement dans Jérusalem (3), comme des simples mots : *Lumen ad revelationem gentium*, prononcés par le vieillard Siméon, serait sortie la procession aux lumières de la Chandeleur (4).

Telles sont les raisons qui, en l'absence de textes explicites plus anciens que le XIe siècle, autorisent à croire que la crèche de Noël n'était pas demeurée inconnue aux siècles antérieurs.

L. GOUGAUD.

(1) Voir D. H. LECLERCQ, art. *Ane, Bœuf, Crèche* et *Croix et Crucifix* (pl. 4 texte en face de col. 3116) dans le *Dictionnaire d'Archéol. chrét. et de liturgie*, et aussi les nombreuses représentations médiévales de l'adoration des mages à la crèche, dans le t. II de HUGO KEHRER, *Die heil. drei Könige in Literatur und Kunst*, Leipzig, 1909.

(2) Le drame pascal était connu en Angleterre dès le Xe siècle (*Concordia regularis*, P. L., CXXXVII, 495 s.) et, peut-être, dès le IXe, sur le Continent (AMALAIRE, *De eccles. offic.*, I, 31, P. L., CV, 1058). Cf. M. CHASLES, *art. cité*, p. 69.

(3) Cf. G. HAGER, *op. cit.*, p. 9; Ed. WIEPEN, *Palmsonntagsprozession und Palmesel*, Bonn, 1903.

(4) Cf. l'étude de Mgr BATIFFOL sur la Chandeleur, dans ses *Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1919, p. 193-215.

Digitized by Google

NOTES ET COMMUNICATIONS

Sur Paulin de Tyr.

La notice la plus complète que nous ayons sur Paulin de Tyr est sans doute celle que nous lisons dans le *Contra Marcellum*, un des derniers ouvrages d'Eusèbe de Césarée, qui doit l'avoir écrit vers 337-338. L'écrivain reproche à Marcel d'Ancyre ses attaques contre Paulin, ἄνδρα τιμηθέντα μὲν τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας πρεσβείῳ, διαπρεπῶς δ' ἐπισκοπεύσαντα τῆς Τυρίων, οὕτω τε ἐν τῇ ἐπισκοπῇ διαλάμψαντα ὡς τὴν Ἀντιοχέων ἐκκλησίαν ὡς οἰκείου ἀγαθοῦ μεταποιηθῆναι αὐτοῦ. Ἀλλὰ καὶ τοῦτον μακαρίως μὲν βεβιωκότα, μακαρίως δὲ ἀναπεπαυμένον, παλαί τε κεκοιμημένον καὶ μηδὲν οὕτω διενοχλοῦντα ὁ θαυμαστὸς οὗτος συγγραφεὺς σκώπτει... (1) On trouve indiquées ici les principales étapes de la vie de Paulin : d'abord prêtre à Antioche, il était devenu évêque de Tyr ; puis il avait été transféré au siège d'Antioche ; enfin il était mort depuis un certain temps au moment de la composition du *Contra Marcellum*. Eusèbe d'ailleurs devait être bien renseigné sur ce personnage qu'il connaissait personnellement et tenait en particulière estime : on sait que c'est à lui qu'est dédié le Xe livre de l'Histoire Ecclésiastique (2), et que c'est à sa demande que, quelques années plus tard, fut encore composé l'*Onomasticon* (3).

Nous ne connaissons rien de la première partie de la vie de Paulin. Bien qu'il ne figure pas sur la liste des disciples de

(1) Eusèbe, *Cont. Marcel.* I 4, 19 : éd. Klostermann (Eusebius' Werke IV), p. 18, 2 ss.

(2) Selon E. Schwartz, ce dixième livre de l'*H. E.* a été ajouté après 316, année qui serait probablement celle de la dédicace de l'Église de Tyr. A. Harnack plaçait déjà en 314, au plus tard en 315, cette cérémonie (*Die Chronologie*, II, p. 108). Peut-être faut-il descendre jusqu'en 317 ou 318.

(3) Nous n'avons aucun renseignement sur la date de l'*Onomasticon*. Tout ce que l'on peut dire c'est qu'il est antérieur à la mort de Paulin. Les diverses dates indiquées par les historiens sont en fonction de l'année qu'ils fixent comme celle de la mort de Paulin. E. Klostermann, *Eusebius, Werke*, III, p. xi, se contente de dire qu'Eusèbe a écrit cet ouvrage avant 336.

Digitized by Google

Lucien, telle que l'a conservée Philostorge (1), on peut croire cependant que sa formation antiochienne explique ses relations avec les principaux chefs du parti arien, et la place qu'il occupera dans la controverse aussitôt après les premiers éclats d'Arius. La date de son élévation au siège épiscopal de Tyr ne nous est pas davantage connue. On admet généralement que le discours de la Dédicace de l'Église de Tyr, discours rapporté tout au long par Eusèbe, a été prononcé devant Paulin et que c'est de lui qu'il est dit : « L'orateur parle en présence d'un évêque tout à fait excellent. C'était grâce à son zèle que le temple de Tyr, le plus beau de tous ceux de la Phénicie, avait été activement bâti » (2). Du même évêque, son panégyriste nous apprend encore qu'il était jeune quoique honoré de la prudence des vieillards, et que sa vertu était alors dans sa fraîcheur et son éclat (3) : formules oratoires d'où l'on ne peut pas tirer grand chose et qui pourraient s'appliquer à n'importe qui. Elles s'entendent mieux pourtant de Paulin que de tout autre, puisque c'est à lui que vient d'être offert, en termes chaleureux, ce dixième livre de l'Histoire ecclésiastique, et que nul aussi bien que l'évêque de Tyr n'était qualifié pour recevoir l'hommage d'un livre qui rappelait précisément les fastueuses cérémonies célébrées dans son Église.

En tout cas, Paulin était évêque de Tyr lorsqu'éclata l'affaire d'Arius. Et tout de suite nous le voyons se ranger du côté des collucianistes et prendre parti pour l'hérétique. Il se peut que d'abord son adhésion n'ait pas été assez active, à en juger par une lettre que lui écrivit Eusèbe de Nicomédie. Cette lettre, conservée par Théodoret (4), doit remonter aux débuts de l'agitation arienne (5). A ce moment Paulin n'a pas encore fait de démarches. Son correspondant l'invite à intervenir sans tarder auprès d'Alexandre d'Alexandrie ; il lui indique les points à mettre en relief, les arguments à faire valoir ; il l'assure du poids

(1) Philostorge, *H. E.*, II, 14 ; éd. Bidez, p. 25, 10-18.

(2) Eusèbe, *H. E.*, X, 4, 1. E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* VI, dans les *Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol. histor. Klasse*, 1905, p. 259, note 1, fait remarquer cependant que ces éloges pourraient tout aussi bien être adressés à Zénon de Tyr.

(3) Eusèbe, *H. E.* X, 4, 2 ; cf. *id.*, *ib.*, 23 s.

(4) Théodoret, *H. E.*, I, 6 ; éd. Parmentier, p. 27, 19-29. 20. Une partie de cette lettre existe en latin, ap. Marius Mercator, *Adv. Arium prolog.*

(5) Cf. E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, VI, *loc. cit.*, p. 261.

Digitized by Google

qu'aura son action en faveur d'Arius, comme si Paulin était alors un personnage d'une autorité considérable. Il est probable que c'est la même lettre dont s'occupait Asterius, et que rappelait Marcel d'Ancyre (1).

Il semble que Paulin ait écouté les avis d'Eusèbe et écrit la lettre qui lui était demandée; car Asterius, un autre lucianiste, citait précisément une lettre de Paulin, dont nous avons quelques lambeaux dans les fragments de Marcel d'Ancyre. On y voit Paulin enseigner que le Christ est une créature, un second Dieu, et appuyer son argumentation sur l'autorité d'Origène plutôt que sur les textes de l'Écriture Sainte, au grand scandale de Marcel qui lui reproche encore de dissimuler soigneusement les passages d'Origène où celui-ci établit l'éternité du Fils de Dieu et du Saint Esprit (2). Dans le *De synodis*, saint Athanase mentionne également, et peut-être à propos de cette lettre là, l'activité déployée par Paulin en faveur d'Arius dès avant le concile de Nicée (3).

Vers la même époque, Arius dans une lettre à Eusèbe de Nicomédie rappelle les noms de ceux qui ont embrassé sa cause et disent avec lui que Dieu préexiste, sans commencement, à son Fils : ce sont Eusèbe de Césarée, Théodote, Paulin, Athanase, Grégoire, Aetius, d'un mot tous ceux de l'Orient, à l'exception des seuls Philogone, Hellanicus et Macaire, hommes sans instruction et hérétiques (4). Après avoir cité cette lettre, Théodoret explique qui sont les personnages mentionnés par Arius : Eusèbe, dit-il, était évêque de Césarée, Théodote de Laodicée, Paulin de Tyr, Athanase d'Anazarbe, Grégoire de Béryte, Aetius de Lydda (5).

(1) Eusèbe, *Cont. Marcel.*, I, 4; cf. Marcel d'Ancyre, éd. Klostermann, fr. 34 ; p. 190, 15 ss.

(2) Cf. Eusèbe. *Cont. Marcel.* I, 4, 49 ; p. 28, 7 ss. (Marcel, fr. 40); *id.*, *ib.*, 18 : p. 21, 9 ss. (Marcel, fr. 37); *id.*, *ib.*, 49 ; p. 28 (Marcel, fr. 40), *id.*, *ib.*, 22 : p. 22, 11 ss. (Marcel, fr. 39). Marcel (fr. 40) parle aussi d'un voyage de Paulin à Ancyre, et assure qu'il l'a entendu dire lui-même que le Christ était une créature.

Au témoignage de Marcel, Asterius avait une profonde vénération pour Paulin qu'il appelait son père et qu'il qualifiait de bienheureux.

(3) Athanase, *De synod.* 17 ; *P. G.* XXVI, 712.

(4) Théodoret, *H. E.* I, 5, 2; éd. Parmentier, p. 26, 11 ss.

(5) Théodoret, *H. E.* I, 5, 5; *id.*, p. 27, 8 ss.

Digitized by Google

Une autre preuve de l'activité de Paulin en faveur d'Arius, c'est une démarche faite par l'hérétique auprès de Paulin lui-même, d'Eusèbe de Césarée et de Patrophile de Scythopolis, pour leur demander de veiller à maintenir leurs peuples dans la saine doctrine. Le fait nous est rapporté par Sozomène, qui s'inspire ici comme en tant d'autres endroits des documents rapportés par le semi-arien Sabinos, et qui, d'après eux, qualifie expressément Paulin d'évêque de Tyr (1).

Au moment où Arius fait cette démarche auprès des trois évêques, il a sans doute été déjà excommunié par Alexandre d'Alexandrie. Alexandre lui-même écrit à ses collègues de l'épiscopat pour les mettre en garde contre la nouvelle doctrine et pour leur communiquer les sentences portées contre l'hérétique par le concile d'Égypte. Il mentionne dans la lettre à Alexandre de Byzance trois évêques de Syrie, ordonnés on ne sait comment, qui adhèrent aux dogmes d'Arius et dont il remet le jugement à ses correspondants (2). Les noms de ces trois évêques ne sont pas prononcés : suivant Tillemont, il s'agirait ici d'Eusèbe de Césarée, de Patrophile de Scythopolis et de Paulin de Tyr. Valois remplace le nom de Patrophile par celui de Théodote de Laodicée. Du moins est-il de la plus haute vraisemblance que Paulin figure parmi les évêques dénoncés par Alexandre (3).

Comme on le voit, tous nos renseignements concordent à faire de Paulin un évêque de Tyr au temps de la crise arienne, et à le ranger au nombre des partisans d'Arius. Les documents sont d'ailleurs d'origines très diverses, mais on ne saisit pas entre eux l'ombre d'une divergence sur ces deux points. Lorsque arrive le

(1) Sozomène, *H. E.*, I, 15 ; *P. G.*, LXVII, 908 C ; cf. P. Batiffol, *Sozomène et Sabinos*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, tome VII (1898), p. 265-284.

(2) Alexandre d'Alexandrie, *Ep. ad Alexandr. Byz.* 9 ; *P. G.*, XVIII, 561, A : καὶ οὐκ οἶδ' ὅπως ἐν Συρίᾳ χειροτονηθέντες ἐπίσκοποι τρεῖς διὰ τοῦ συναινεῖν αὐτοῖς ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπεκκαίουσι· περὶ ὧν ἡ κρίσις ὑπανακείσθω τῇ ὑμετέρᾳ δοκιμασίᾳ.

(3) Selon la lettre synodale d'Antioche, le concile réuni dans cette ville aurait excommunié Théodote de Laodicée, Narcisse de Néroniade et Eusèbe de Césarée de Palestine. L'omission du nom de Paulin semble d'abord assez étrange. Elle l'est moins s'il n'était pas présent au concile. On sait d'ailleurs que les problèmes soulevés par cette lettre synodale sont loin d'être résolus. Cf. E. Seeberg, *Die Synode von Antiochien i. J. 324-325* ; Berlin, 1913 ; et la recension de cet ouvrage par G. Krüger, *Theolog. Literaturzeitung*, 1914, p. 12-16.

Digitized by Google

concile de Nicée, Paulin reste fidèle à ses préférences : il figure en bon rang dans la liste des amis de l'hérétique, telle qu'elle est rapportée par Philostorge (1). Et si, comme beaucoup d'autres, il finit par souscrire au symbole défini par l'assemblée, il ne désarme pas. Sozomène nous rappelle en effet qu'après le concile Eustathe d'Antioche lutta contre lui avec une inlassable ardeur (2).

Cette ardeur d'Eustathe devait lui être funeste : un concile réuni à Antioche même en 331 déposa l'évêque, sous prétexte de mauvaises mœurs, mais en réalité selon Sozomène, à cause de son opposition à l'enseignement arianisant d'Eusèbe, de Patrophile et de Paulin (3). Ce fut précisément Paulin qui recueillit sa succession. Les règles posées à Nicée interdisaient bien les translations d'évêques; mais les Ariens n'étaient pas si regardants. Il est vrai que Philostorge est seul à nous apprendre que Paulin de Tyr succéda à Eustathe sur le siège d'Antioche (4). Socrate (5) et Sozomène (6) nomment Euphronios ; Théodoret (7) Eulalios, comme le remplaçant de l'évêque déposé. Mais « les affirmations de Philostorge méritent croyance, car elles tirent une valeur spéciale des recherches minutieuses faites par cet historien en vue d'établir dans le détail la biographie du fondateur de sa secte Aetios (8) ».

Paulin cependant ne profita pas longtemps de sa nouvelle dignité, car il mourut au bout de six mois d'épiscopat, et ce fut Eulalios qui reçut sa place (9). On conçoit sans peine que six ou sept ans après sa mort, Eusèbe de Césarée, dans le *Contra*

(1) Philostorge, *H. E.* I, 8 a ; éd. Bidez, p. 9, 10 ss.

(2) Sozomène, *H. E.*, II, 19 ; *P. G.*, LXVII, 981, AB.

(3) Sozomène, *H. E.*, II, 19 ; *P. G.*, LXVII, 981, A B.

(4) Philostorge, *H. E.*, II, 7 b ; éd. Bidez, p. 19, 23 ss., *id.*, III, 15 ; p. 45, 2 ss.

(5) Socrate, *H. E.*, I, 24 ; *P. G.*, LXVII, 145, raconte qu'après la déposition d'Eustathe le siège d'Antioche serait resté vacant pendant huit ans ; au bout de ce temps, les Eusébiens y auraient fait nommer Euphronios.

(6) Sozomène, *H. E.*, II, 19 ; *P. G.*, LXVII, 984, rapporte qu'Euphronios succéda directement à Eustathe, sur le refus d'Eusèbe de Césarée d'occuper le siège d'Antioche.

(7) Théodoret, *H. E.*, I, 22, 1 ; éd. Parmentier, p. 72, 5.

(8) F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1904, p. 67.

(9) Philostorge, *H. E.*, III, 15 ; éd. Bidez, p. 45, 2 ss. La brièveté de l'épiscopat de Paulin à Antioche suffit à expliquer que Théodoret n'en fasse pas mention, et passe directement d'Eustathe à Eulalios.

Digitized by Google

Marcellum, ait pu dire de lui παλαὶ κεκοιμημένον. Ce sont de longues années déjà pour un souvenir humain, et l'on ne voit pas pourquoi cette expression obligerait à reculer davantage la date de la mort de Paulin.

Le résumé que nous venons de donner de l'activité de Paulin de Tyr est celui d'une carrière très une, et tout à fait cohérente. Pourtant cette présentation des faits se heurte à quelques difficultés qu'il faut maintenant essayer d'éclaircir.

La première de ces difficultés provient de la présence du nom de Zénon comme évêque de Tyr au temps de la controverse arienne. Selon S. Épiphane, Alexandre d'Alexandrie aurait écrit au sujet d'Arius de très nombreuses lettres, dont les principaux destinataires sont cités : à Eusèbe de Césarée, à Macaire de Jérusalem, à Asclepios de Gaza, à Longin d'Ascalon, à Macrin de Iamnia et à d'autres, en Phénicie à un ancien Zénon à Tyr, et à d'autres et même en Coelesyrie (καὶ ἄλλοις, ἔν τε τῇ Φοινικῇ Ζήνωνί τινι ἀρχαίῳ ἐν Τύρῳ καὶ ἄλλοις ἅμα καὶ ἐν τῇ κοίλῃ Συρίᾳ (1). D'autre part le nom de Zénon de Tyr figure en effet parmi les souscriptions du concile de Nicée. Si Zénon était évêque de Tyr entre 323 et 325, que pouvait bien faire Paulin ? Plusieurs explications ont été proposées. Mgr Duchesne écrit par exemple qu'après la déposition d'Eustathe d'Antioche « Paulin, évêque de Tyr en disponibilité, antiochénien d'origine, fut quelque temps à la tête de l'Église, peut-être comme administrateur provisoire (2) » ; et il ajoute en note : « Paulin avait été, on ne sait pourquoi, remplacé comme évêque de Tyr : c'est Zénon qui signa en cette qualité au concile de Nicée (3) ». Mais cela est de la fantaisie, car on ne voit nulle part que Paulin ait jamais quitté le siège de Tyr. Plus satisfaisante est l'hypothèse rappelée par E. Schwartz : on peut admettre, dit-il, que Paulin, qui était prêtre à Antioche, fut donné comme coadjuteur au vieux Zénon, qu'il dirigea en fait la communauté de Tyr et représenta Zénon au concile palestinien des Ariens. Il est possible qu'il ait reçu le titre d'évêque du vivant même de Zénon, car de tels cas se présentent, pour ne pas parler de saint Augustin, dans la liste des évêques égyptiens qu'Athanase communique dans la 19e lettre festale. En tout cas,

(1) Epiphane, *Haeres.*, LXIX, 4 ; *P. G*, XLII, 209 A.
(2) L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 164.
(3) L. Duchesne, *op. cit.*, p. 164, note 2.

Digitized by Google

après le concile de Nicée, quand Zénon fut mort, Paulin fut le seul évêque de Tyr (1). Cependant ici encore on se trouve en face de formidables difficultés : si la présence de Zénon à Nicée est attestée par les signatures, celle de Paulin est affirmée par Philostorge : que faisaient ils là l'un et l'autre? Conçoit-on d'ailleurs cette union d'un évêque orthodoxe et d'un coadjuteur arien ? Tout cela pour ne rien dire de la vieillesse de Zénon, dont on se demanderait volontiers comment il a supporté le voyage de Nicée. On aura remarqué d'ailleurs l'allure embarrassée de la phrase d'Épiphane, dans laquelle figure le nom de Zénon. On pourrait tout aussi bien traduire, comme le fait voir Tillemont, qu'Alexandre écrivit à Zénon qui était un ancien évêque de la Phénicie, à l'évêque de Tyr, etc... en mettant une virgule avant ἐν Τύρῳ (2). Et puis, le plus simple n'est-il pas de supprimer le nom de Zénon de la liste des évêques de Tyr? Ici encore, c'est Tillemont qui explique tranquillement : « Assurément le moyen le plus court pour se tirer de cet embarras, et peut-être le plus véritable, est de dire que les souscriptions du concile de Nicée ne sont pas d'une grande autorité dans l'histoire. Saint Épiphane même y en a assez peu, surtout en ce qui regarde l'histoire de l'arianisme (3) ».

Une seconde difficulté est causée par la liste de succession des évêques d'Antioche telle que la rapporte S. Jérôme dans la Chronique : « Post quem (Vitalium) vigesimus primus Philogo-

(1) E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, VI ; *Nachrichten*... 1905, p. 259, note 1.

(2) Tillemont, *Mémoires*..., t. VII, p. 648 s.

(3) Tillemont, *Mémoires*..., t. VII, p. 649.

On sait qu'en 367, un Zénon de Tyr assista au concile de Tyanes (Sozomène, *H. E.*, VI, 12; *P. G.*, LXVII, 1321 *C*). En 372, le même personnage souscrivit la lettre synodale envoyée aux Occidentaux (Basile, Ép. 92). Il n'est pas absolument impossible qu'il y ait eu une confusion de noms.

La liste épiscopale de Tyr au ive siècle a d'ailleurs été brouillée par de curieuses légendes, dont la plus notable est celle de ce Dorothée, qui, confesseur sous Dioclétien, aurait été martyrisé sous Julien, âgé de plus de cent ans, après avoir gouverné pendant soixante ans l'église de Tyr. C'est Théophane, *Chron. ad ann. 362*, qui, jusqu'à nouvel ordre, demeure responsable de cette histoire. Il a bien existé un Dorothée de Tyr au ve siècle ; mais celui du ive siècle est une pure chimère. Cf. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 128, note 2.

Digitized by Google

nius, cui successit vigesimus secundus Paulinus, post quem vigesimus tertius Eustathius (1) ». A première vue, cette liste paraît très satisfaisante : ne pensera-t-on pas que Paulin de Tyr a succédé à Philogone sur le siège d'Antioche, et fut lui-même remplacé à Tyr par Zénon? Il serait mort après un très court épiscopat à Antioche, de sorte qu'au moment du concile de Nicée, Eustathe occupait déjà ce poste d'honneur. Telle est l'opinion de Lightfoot (2), et son autorité a entraîné un certain nombre d'historiens (3). Tillemont pourtant avait déjà très bien fait voir les impossibilités de cette solution : « Il est difficile, écrivait-il, de mettre la mort de saint Philogone avant le 23 de décembre 323 (4). Ainsi, quand Paulin lui aurait succédé, il sera toujours demeuré évêque de Tyr jusqu'à la fin de l'an 323, c'est-à-dire après le temps auquel S. Alexandre écrivait à Zénon de Tyr selon S. Épiphane. Il est difficile aussi de mettre cette lettre ni beaucoup avant, ni beaucoup après celle d'Arius à Eusèbe de Nicomédie, où il est parlé de S. Philogone encore vivant et de Paulin, alors évêque de Tyr, dit Théodoret (5) ». Il y a encore d'autres arguments à faire valoir contre la chronologie de saint Jérôme : l'autorité de Philostorge qui est considérable ; puis l'invraisemblance qu'il y a à penser que le siège d'Antioche ait pu être occupé par un arien, du moins par un arianisant, après un orthodoxe comme Philogone et avant un orthodoxe comme Eustathe. Sans doute, en 331, les Eusébiens parviendront à déposer Eustathe et à le remplacer par un des leurs ; mais la ville en sera profondément troublée, malgré l'influence prise à ce moment par les hérétiques. En 323 ou 324, une telle démarche n'aurait pu

(1) Jérome, *Chronic. ad ann.* 22. *Constant.* ; éd. Helm, p. 232, 9.

(2) J. B. Lightfoot, art. *Eusebius*, dans le *Dictionary of Christian Biography*, t. II (1880), p. 322.

(3) Cf. p. ex. la note sur Eusèbe, *H. E.*, XI, 2, trad. E. Grapin, tome III (Paris, 1913), p. 316 : « Paulin, alors archevêque de Tyr, succéda dans la suite à Philogonius sur le siège d'Antioche et mourut six mois plus tard. Il fut remplacé par Eustathe... Il mourut avant le concile de Nicée, où figurèrent Eustathe d'Antioche et Zénon de Tyr. »

(4) D'après E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, VI ; *Nachrichten*... 1905, p. 268, la date de la mort de Philogone ne pourrait être que le 20 décembre 324, car c'est encore lui qui souscrivit au tome d'Alexandre. On sait que cet auteur fait commencer la controverse arienne en 323.

(5) Tillemont, *Mémoires*..., t. VII, p. 648.

Digitized by Google

réussir (1). Notons d'ailleurs que Jérôme ne dit pas que le successeur de Philogone ait été Paulin de Tyr. Il parle d'un Paulin, voilà tout ; et c'est par une extension arbitraire qu'on a conclu à l'identité de ce Paulin avec notre évêque de Tyr (2).

Si l'on tenait à toutes forces à sauvegarder les données chronologiques de Jérôme, on s'efforcerait de loger le très court épiscopat de Paulin, d'un Paulin orthodoxe, entre ceux de Philogone et d'Eustathe ; et l'on maintiendrait pour Paulin de Tyr le *curriculum* que nous lui avons attribué. On serait tenté d'appuyer cette hypothèse par un récit de Sozomène qui attribue la déposition d'Ossius par les Orientaux de Sardique à son amitié pour Paulin et Eustathe, qui avaient présidé à l'Église d'Antioche (3). Ce que dit Sozomène repose sur la lettre des Orientaux de Sardique, qui nous est conservée par saint Hilaire (4). Cette lettre, en effet, raconte qu'Ossius « turpiter... Paulino quondam episcopo Daciae individuus amicus fuit, qui fuerit primo maleficus accusatus et de ecclesia pulsus ». On aura remarqué qu'il est ici question d'un évêque de Dacie. Or Valois, citant ce passage, dans une note à Sozomène III, 11, remplace Daciae par Antiochiae. La correction de Valois, sans s'introduire dans le texte, a pénétré dans la plupart des commentaires et a, pour une large part, contribué à l'addition aux listes épiscopales d'Antioche d'un étranger qui n'a pas droit à y figurer. Déjà Tillemont faisait à ce sujet de

(1) Nicetas, *Thesaurus orthodoxae fidei*, V, 5, donne la liste suivante des évêques d'Antioche : « Après Domnus, qui avait succédé à Paul de Samosate, Timée avait été à la tête de l'église d'Antioche, puis Cyrille, puis Vital, à qui succéda Philogone, que suivit Paulin, et Romain suivit Paulin ; ce Romain fut emprisonné et termina sa vie par le martyre pour la religion du Christ. Antioche fut alors laissée sans évêque. » La mention de Romain est empruntée à Sozomène, *H. E.*, I, 2 ; *P. G.*, LXVII, 864 AB, dont le récit fourmille ici d'invraisemblances.

(2) Cf. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, p. 68 s.

(3) Sozomène, *H. E.*, III, 11 ; *P. G.*, LXVII, 1061 B

(4) Hilaire, *Fragm. hist.*, III ; *P. L.*, X, 674 ; éd. Feder, *C. S. E. L.*, LXV, p. 66, 20.

Cf. L. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers : II Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius ; Kritische Untersuchungen zur kirchlichen Prosopographie und Topographie des 4. Jahrhunderts*, dans les *Sitzungsberichte der K. Akad. der Wissensch. in Wien. Phil. hist. Klas., Bd.* 166, *Abhdl.* 5, 1911, p. 119.

Digitized by Google

sages remarques : « Je voudrais, dit-il, que M. Valois nous eût marqué si c'est sur l'autorité de quelque manuscrit ou sur quelque édition qu'il a fait cette correction importante, qui sans cela est hardie, puisqu'on ne doit pas changer des textes par conjecture sans en avertir et en dire la raison... Et cette réserve est encore plus nécessaire quand on fonde tout son raisonnement sur cette correction. Quand même on corrige des imprimés par des manuscrits, il est toujours bon de le dire » (1) Après quoi, Tillemont peut bien ajouter que l'autorité de Sozomène suffit à légitimer la correction de Valois. Il a tort en cela puisque c'est déjà Sozomène qui a mal interprété la lettre des Orientaux. En réalité, le personnage dont il est question dans cette pièce est un évêque de Dacie, et vraisemblablement le titulaire du siège de Ratiara qui était la métropole de la Dacie Ripuaire (2). Il n'a donc rien à voir avec Antioche, ni avec les données de la chronique de Jérôme. Abandonnée à elle-même cette chronique est insuffisante pour nous permettre d'introduire sur les listes d'Antioche un Paulin entre Philogone et Eustathe A plus forte raison n'avons-nous aucun droit de penser que Paulin de Tyr a pu tenir cette place. Peut-être Jérôme lui-même l'a-t-il cru : en quoi il s'est trompé, ce qui arrive encore à d'autres qu'à lui.

Il pouvait être intéressant de marquer, comme on vient de le faire, les difficultés accumulées par certains historiens autour du personnage de Paulin de Tyr, et de montrer combien facilement ces obstacles pouvaient être levés, pour peu que l'on s'attachât d'abord aux données certaines du problème. C'est Eusèbe qui a été ici notre meilleur guide ; n'est-il pas le contemporain, l'ami, le compagnon intellectuel de Paulin ? Et lorsque dans le *Contra Marcellum*, il donne un tableau d'ensemble de la vie de Paulin, on peut se fier à ses dires. Avec Eusèbe, nous avons eu à notre disposition d'autres amis de Paulin : Eusèbe de Nicomédie, Asterius, Arius lui-même, tous des collucianistes,

(1) Tillemont, *Mémoires...*, t. VII, p. 650.

(2) Cf. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, p. 152 s. La confusion de Sozomène au sujet de Paulin doit s'expliquer par une autre. La lettre des dissidents de Sardique cite aussi parmi les amis compromettants d'Ossius un certain Eustase Sozomène l'a identifié à tort avec Eustathe d'Antioche ; et cette première confusion l'a conduit à faire aussi de Paulin un évêque d'Antioche.

Digitized by Google

tous des membres de la même famille spirituelle. Les historiens ou les chroniqueurs postérieurs, saint Épiphane, saint Jérôme, Sozomène, ne sauraient prévaloir contre ces témoins. L'autorité de Sozomène n'a été retenue que lorsqu'elle était fondée sur Sabinos ; Philostorge nous a paru mériter créance lorsqu'il affirme la présence de Paulin à Nicée et sa translation de Tyr à Antioche : on peut, semble-t-il, faire crédit aux sources ariennes quand elles racontent l'histoire des ariens.

On tiendra donc pour établi que le Paulin de Dacie dont parle l'épitre des Orientaux n'a rien de commun avec Paulin de Tyr, ni avec un évêque d'Antioche ; que Zénon n'a pas occupé le siège de Tyr entre 315 et 330 ; que notre Paulin enfin, évêque de Tyr dès le temps de la construction de l'Église neuve (vers 315), eusébien de la première heure et partisan déclaré d'Arius, n'a quitté Tyr que vers 331 pour aller occuper le siège d'Antioche, où il mourut après un court épiscopat de six mois.

Gustave BARDY.

Lille.

Nature et Grâce
Sur une citation de Tertullien dans saint Augustin.

Au ve siècle, le paganisme officiellement vaincu n'avait pas encore entièrement désarmé dans certains milieux. Pour les lettrés surtout, la profession du christianisme demeurait une sorte de tare qu'ils avaient peine à comprendre chez un « honnête homme » et saint Augustin rapporte qu'il n'était pas rare de recueillir sur leurs lèvres des quolibets tels que ceux-ci :

> Magnus vir, bonus vir, litteratus, doctus, sed quare christianus (1)?

Ou encore :

> Magnus vir ille, verbi gratia Gaius Seius, magnus, doctus, sapiens, sed quare christianus? Nam magna doctrina (et magnae litterae), et magna sapientia (2).

(1) *Enarr. in Ps.* XXXIX, 26. — *P. L.*, t. XXXVI ; col. 450.

(2) *Enarr. in Ps.* CXL, 17. — *P. L.*, t. XXXVII ; col. 1826. Les mots entre parenthèses manquent dans les manuscrits.

Digitized by Google

En relevant ces deux textes (1), Mgr Batiffol ajoute cette suggestion : « Seraient-ce des propos tenus sur Augustin lui-même ? » L'hypothèse n'a rien d'impossible en soi : Augustin a bien pu entendre murmurer sur son compte ces paroles désobligeantes et surprises, tout comme il nous arrive encore aujourd'hui d'en entendre de semblables à l'occasion. Mais en tout cas ce témoignage personnel, si d'aventure c'en est un, s'enveloppe d'une incontestable réminiscence littéraire. Car, deux siècles avant l'évêque d'Hippone, Tertullien surprenait des réflexions identiques chez les païens de son temps.

> Quid? quod ita plerique clausis oculis in odium eius [christiani nominis] impingunt ut bonum alicui testimonium ferentes admisceant nominis exprobrationem : *Bonus vir Gaius Seius, tantum quod christianus*. Item alius : *Ego miror Lucium, sapientem virum, repente factum christianum*. Nemo retractat : Nonne ideo bonus Gaius et prudens Lucius quia christianus ? Aut ideo christianus quia prudens et bonus (2) ? »

Il n'y a pas d'illusion possible sur la parenté des deux textes. Elle n'est pas seulement révélée par la présence du même nom propre, Gaïus Seius : il semble que ce fût, chez les Latins, un personnage de convention pour désigner n'importe qui, un peu comme le Titius de nos casuistes (3). Mais, dans les deux cas, c'est, avec la même idée, le même mouvement, on pourrait presque dire : le même rythme logique, d'où suivent d'évidentes concordances dans l expression Ce double passage des *Enarrationes* entre, à n'en pas douter, dans la série déjà longue des emprunts faits par l'évêque d'Hippone à ses prédécesseurs africains.

(1) Mgr Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920, t. I, p. 221, note 2.

(2) Tertullien, *Apologet.*, 3. — *P. L.*, t. I; col. 328-329. Déroutés par la tournure elliptique de ce texte, les anciens éditeurs avaient cru devoir suppléer : « tantum *malus* quod christianus ». Les Bénédictins ont rétabli l'original dans toute sa vigueur. Voir un texte tout semblable dans *Ad nat.*, I, 4 ; *ibid.*, col. 564.

(3) Les éditeurs bénédictins signalent encore deux fois ce Gaïus Seius dans les œuvres de saint Augustin. *Enarr. in Ps.* LXX, I, 14. — *P. L.*, t. XXXVI ; col. 884 et *Tract. in Ioann.*, VI, 25. — *P. L.*, t. XXXV ; col. 1436. On le retrouve aussi, avec sa compagne Gaia Seia, dans Optat Milev., *De bapt.*, III, 11. — *P. L.*, t. XI ; col. 1024.

Digitized by Google

Aussi bien ce menu détail ne mériterait-il pas d'être relevé s'il n'attirait en même temps l'attention sur la nuance spéciale que prend dans l'esprit d'Augustin la donnée fournie par son modèle. Car, si le thème est commun entre les deux auteurs, il est exploité par chacun d'une manière sensiblement différente, où l'on retrouve la marque de son temps et la trace de ses préoccupations. Par là ce fait dépasse l'ordre simplement littéraire pour intéresser à sa façon l'histoire de la théologie.

Indépendamment du trait de mœurs qui en fait la saveur historique, le mot ici rapporté touche par son fond logique à l'un des problèmes les plus épineux qui se soient jamais posés devant l'esprit des croyants : celui des rapports entre les vertus naturelles et la profession de la foi. Esclaves d'un rationalisme à courtes vues, les païens s'étonnaient qu'un homme bon, instruit et sage, pût se faire chrétien. A quoi nos théologiens de riposter en montrant la relation intime qui existe, au contraire, entre le christianisme de cet homme et les qualités morales qu'on lui reconnaît.

La position de Tertullien est, à cet égard, des plus simples. Tout occupé de rétorquer l'objection de l'adversaire et d'en faire ressortir l'absurdité, il va droit à la réponse immédiate, topique, incisive et décisive. Comme il est un jouteur rompu à l'art de la dialectique, il esquisse même deux solutions, aussi péremptoires à son sens l'une que l'autre, de manière à serrer le railleur païen dans les cornes d'un irrésistible dilemme. « On s'étonne, dit-il, qu'un tel et un tel puissent être chrétiens, alors qu'ils se font remarquer par leur sagesse ou leur bonté. Et personne ne se demande si Gaïus n'est pas bon et Lucius prudent précisément parce que chrétien, ou encore s'il ne serait pas chrétien précisément parce que prudent et bon. »

Parade d'un bel effet apologétique ; mais il est visible qu'un principe théologique très différent préside à ces deux alternatives. Dans la première, la foi chrétienne est donnée comme le principe des vertus naturelles qui la traduisent au dehors ; la seconde, au contraire, suppose que ces vertus naturelles puissent être le principe de la foi. Ne dirait-on pas que cette dernière conception a les préférences de Tertullien puisqu'il la laisse — et avec un singulier relief — comme bouquet final de son argumentation ? Toujours est-il qu'il accepte sans difficulté l'une et l'autre

Digitized by Google

hypothèse. Par où il montre bien qu'au fond comme dans la forme il reste sur le terrain apologétique et ne voit du problème posé que les côtés extérieurs.

On peut s'attendre à ce que saint Augustin nourrisse des scrupules plus théologiques et que les propos stupidement satiriques du public païen provoquent dans son âme d'autres réactions. C'est ce qui ne manque pas d'arriver.

Sans doute, dans son commentaire du Psaume 140, il s'arrête un moment au point de vue apologétique.

> Magnus vir ille..., doctus, sapiens, sed quare christianus? Nam magna doctrina, et magna sapientia. — Si magna sapientia, approba quod christianus est; si magna doctrina, docte elegit.

Encore, même alors, l'évêque d'Hippone se garde-t-il d'insinuer qu'il puisse y avoir entre les vertus naturelles et la foi une relation de cause à effet. Il se contente de pousser à son adversaire cette pointe : « Vous reconnaissez que cet homme est intelligent et sage; au lieu de lui reprocher sa foi, concluez donc que son choix fut judicieux et qu'il a raison d'être chrétien. » Plus qu'une affaire de dialectique, semble-t-il ajouter, c'est ici une question de tact. A vouloir louer quelqu'un, encore faut-il tenir compte de la manière dont il désire être loué, sous peine d'aller à l'encontre de ses sentiments.

> Postremo quod tu vituperas, hoc ei placet quem laudas... Laudant in me quae nolo; quae ego parvipendo laudant in me; quod ego charum habeo reprehendunt in me, adulatores, fallaces, deceptores (1).

Qu'il parle en apologiste ou en moraliste, en logicien ou en homme de bon ton, Augustin ne sort pas ici de l'argument *ad hominem*. Mais, sans entrer dans le fond de la question, il évite avec soin la concession que ne craignait pas de faire Tertullien : c'est déjà un signe des temps.

Il y a mieux et l'évêque d'Hippone ne nous laisse pas ignorer qu'il voit là un problème d'ordre dogmatique. On peut déjà le deviner quand il dit que les fausses louanges déplaisent au chrétien. De ce fait l'exposition du Psaume 39 dégage explicitement la raison.

(1) *Enarr. in Ps.* CXL, 17; *loc. cit.*

Digitized by Google

En tua laudant quae nolles laudari : illud reprehendunt unde gaudes. Sed si forte dicis : « Quid in me laudas, o homo, quia vir iustus sum? Si hoc putas, Christus me hoc fecit; ipsum lauda. » At ille : « Absit! Noli tibi iniuriam facere : tu te ipsi talem fecisti (1). »

Saint Augustin, on le voit, tient à dire clairement que les vertus morales qui apparaissent aux yeux des hommes et excitent leur admiration sont le fruit de la grâce. Tout en reproduisant une réminiscence de Tertullien, jamais il ne s'arrêterait comme lui à la pensée que nos qualités naturelles puissent être une cause de la foi : au contraire, il éprouve le besoin d'affirmer expressément qu'elles en sont l'effet. Évidemment les préoccupations de la controverse pélagienne sont passées par là.

Jean RIVIÈRE.

(1) *Enarr. in Ps.*, XXXIX, 26; *loc. cit.*

Digitized by Google

CHRONIQUE DU NOUVEAU TESTAMENT

SAINT PAUL

Lorsqu'on examine les travaux sur saint Paul parus ces dernières années, deux faits principaux se dégagent de cette enquête. Le premier est la tendance générale des critiques à admettre l'authenticité de certaines épîtres autrefois contestée. Le second est l'effort des historiens pour expliquer l'origine des idées de l'Apôtre en fonction du milieu où il a vécu. Quelles expériences ont donné à la pensée de saint Paul une forme déterminée, quelles causes sont venues coopérer, avec l'action divine, à l'acquisition de sa foi au Christ sauveur des hommes? C'est sur ce point qu'ont porté spécialement les recherches de la critique, et l'on peut dire que telle est la forme actuelle du problème paulinien.

Déjà, on a reconnu que l'Apôtre avait trop le sens des réalités pour s'abstraire, pour ne pas s'adapter aux circonstances. Et c'est un des résultats les plus appréciables de l'exégèse contemporaine, que d'avoir mis en lumière qu'il prêchait moins une dogmatique abstraite qu'une théologie en action. L'Évangile était pour lui « une force de Dieu qui sauve tous ceux qui croient, le juif d'abord, puis le gentil » (1). Ainsi, le relief qu'il donne parfois aux textes de l'Ancien Testament est regardé comme répondant aux besoins de sa dialectique et commandé par la méthode rabbinique ou même par les méthodes grecques de la *diatribe* stoïcienne. Cetraines doctrines, sur l'apocalyptique, l'eschatologie, les anges bons ou mauvais, doctrines reçues de la tradition judéo-chrétienne, sont traitées comme des données que l'Apôtre ne fait que rappeler sans vouloir les systématiser ni les rattacher en ligne directe au centre de son enseignement. La morale des épîtres et les principes de la vie chrétienne sous l'influence de l'Esprit sont davantage mis en lumière par les exégètes.

Mais, dans quelle mesure l'Apôtre doit-il sa foi et sa doctrine aux milieux où il a vécu? C'est là une question beaucoup plus délicate. A l'heure actuelle on est trop porté à rabaisser les individualités au profit des lois de l'évolution que l'on fait peser si lourdement sur toutes choses, religion comme histoire. Lorsqu'il s'agit des origines chrétiennes, la tendance s'accentue, qui veut établir le nivellement des forces intellectuelles et morales, des influences humaines et divines

(1) *Rom.*, I, 16.

Digitized by Google

qui ont suscité ce mouvement sans précédent. Il est vrai, le temps n'est pas encore éloigné où l'on exaltait la personne de Paul au détriment de celle de Jésus, et l'on connaît les variations sur ce thème : Jésus et Paul, auquel restent attachés les noms de Feine, Goguel, Jülicher, Wrede. Mais on ne devait pas tarder à contester à l'Apôtre ce que l'on avait d'abord regardé comme la partie la plus originale de son œuvre, je veux dire sa conception de Jésus le Christ sauveur des hommes par sa mort et sa résurrection. On s'avisa que ce « pharisien retourné », qui avait respiré l'atmosphère de la piété païenne et subi l'influence des religions de mystères, n'avait fait qu'introduire dans le mouvement chrétien les éléments de la mystique alors régnante et des rites païens, afin que le monde méditerranéen pût s'y reconnaître et accepter le christianisme. D'où le caractère universaliste et l'orientation définitive de la religion chrétienne après sa rupture avec le judaïsme.

C'est sur ce terrain que se livre actuellement la bataille entre les partisans du syncrétisme et les défenseurs de la révélation. Un certain nombre de critiques, il est vrai, regardent déjà la partie comme gagnée par les tenants de l'école syncrétiste. Aussi bien, élèvent-ils presque à la hauteur d'un dogme des hypothèses qui ne s'appuient que sur de faibles probabilités, ou même de simples conjectures. D'autres reconnaissent ce qu'il y a d'excessif à vouloir faire dériver du paganisme les conceptions fondamentales de la doctrine de saint Paul, comme à opposer son christianisme à celui de Jésus. A l'examen impartial des faits, ils constatent que les résultats de cette enquête ne sont pas si concluants que certains l'avaient craint et que d'autres l'avaient espéré. Dans les pages qui vont suivre nous rappellerons quelques points sur lesquels ont porté récemment les efforts de la critique.

***

Origine de la deuxième épître aux Thessaloniciens. — L'authenticité de la deuxième épître aux Thessaloniciens avait été vivement attaquée autrefois par Chr. Baur (1), et plus récemment par W. Wrede (2). Et les raisons ne pouvaient manquer en un sujet où l'on est trop souvent obligé de s'appuyer sur des probabilités. En effet, si l'on compare les deux épîtres aux Thessaloniciens, on est frappé des différences qui les séparent. La première, pleine d'affection, paraît

(1) *Die beiden Briefe an die Thessalonicher*, dans *Theol. Jahrbücher*, 2. Hft, Tübingen, 1855.

(2) *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, Leipzig, 1903.

Digitized by Google

s'adresser à des païens convertis; la seconde, moins paternelle, semble révéler des destinataires judéo-chrétiens, moins attachés à l'Apôtre et plus familiarisés avec les traditions et les doctrines apocalyptiques. De fait, la diversité des doctrines eschatologiques exposées dans les deux épîtres est assez sensible. Dans la première, le Seigneur doit venir comme un voleur, la nuit, d'une façon soudaine et inopinée Au milieu des acclamations, à la voix d'un archange, au son de la trompette de Dieu, il doit descendre du ciel. La vigilance, telle est l'attitude qui convient en de semblables conjonctures (1). Dans la seconde épître, au contraire, des signes avant-coureurs feront pressentir cet événement et prépareront cette scène grandiose décrite dans le style des prophètes de l'Ancien Testament. La venue du Christ sera signalée par une recrudescence d'impiété, une apostasie provoquée ou personnifiée par un « homme de péché ». Cet agent d'iniquité est déjà à l'œuvre, mais son action est retenue par un empêchement dont l'Apôtre parle en des termes les plus énigmatiques. Au « temps voulu » cet empêchement sera écarté afin que paraisse l'impie que le Seigneur Jésus « détruira par le souffle de sa bouche et anéantira par l'éclat de son avènement » (2).

De plus, la première épître révèle chez les Thessaloniciens une attente un peu fiévreuse du retour du Christ, retour que l'on croyait imminent; la seconde veut reculer la perspective de ce retour. Enfin le tableau apocalyptique de la deuxième épître est unique dans saint Paul, mais on en retrouve les divers éléments dans les traditions juives. Il semble, en outre, qu'il n'ait pu être tracé qu'à l'aide de l'Apocalypse de saint Jean, ou tout au moins que de telles idées n'aient pu hanter les esprits qu'après la mort de Néron. En effet, après la disparition du persécuteur, on en craignait le retour, car il devait, aux termes d'une légende assez généralement accréditée, remplir le rôle de messie de Satan. Tout cela supposerait un monument historique postérieur à la mort de saint Paul.

La brochure de M Wrede, qui faisait valoir ces arguments contre l'authenticité de la deuxième épître, avait le tort de ne pas assez faire la part de l'hypothèse et de l'élément subjectif dans l'interprétation des faits. Elle provoqua une réaction. M. W. Bousset reconnut que le tableau apocalyptique de l'épître pouvait fort bien avoir été tracé au temps de l'Apôtre, et par l'Apôtre lui-même (3). Il signala très justement que ce tableau marque une transformation sensible de l'idée juive pri-

(1) I *Thess.*, IV, 13-V, 11.

(2) II *Thess.*, II, 1-1 .

(3) Art. *Antichrist*, dans *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1908, t. I, p, 579.

Digitized by Google

mitive de l'antéchrist. Cet être malfaisant perd sa signification politique pour prendre une signification plus générale, plus idéale. Au moment où le christianisme se sépare du judaïsme pour s'établir dans le monde romain, l' « homme de péché », l' « adversaire » des anciennes apocalypses (1), n'est plus conçu comme un tyran qui veut s'imposer par la violence, mais comme un séducteur, un faux messie qui, par des signes et des prodiges, veut se faire adorer comme Dieu. Une telle adaptation qui dégage l'idée d'antéchrist de la politique pour l'élargir en lui donnant un sens moral, est bien conforme au génie de l'Apôtre.

Avec M. Harnack la question entrait dans une voie nouvelle. M. Harnack (2) reconnaît la valeur des raisons en faveur de l'authenticité de la seconde épître; mais pour rendre compte des différences qui la séparent de la première, il la suppose adressée, à une communauté de judéo-chrétiens de Thessalonique, et la première à une communauté de païens convertis de la même ville. Ainsi la question se déplace et ne porte plus sur l'authenticité, mais sur les destinataires. M. Harnack invoque les raisons suivantes. Dans la seconde épître les fidèles sont appelés « les prémices » que Dieu a choisies pour le salut (3) Pour saint Paul, les « prémices du salut » sont les Juifs. De plus, l'Apôtre demande que sa première lettre « soit lue à tous les frères » (4); c'est donc un indice qu'il y a à Thessalonique plusieurs communautés de chrétiens. Enfin si saint Paul dit, à la fin de la deuxième lettre : « Je vous salue, moi Paul, de ma propre main ; c'est là ma signature dans toutes mes lettres; c'est ainsi que j'écris » (5), M. Harnack voit là une précaution de sa part pour que sa lettre soit également acceptée par les deux églises.

Il faut avouer que ces raisons sont loin d'être décisives. La leçon ἀπαρχήν, prémices, adoptée par M. Harnack, ne paraît pas aussi sûre que ἀπ' ἀρχῆς, « dès le commencement ». Les autres passages invoqués sont assez peu concluants. Rien par ailleurs ne nous révèle l'existence de deux communautés chrétiennes à Thessalonique, et, chose plus grave, l'hypothèse de M Harnack se heurte à l'adresse, qui est la même dans les deux épîtres : τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων.

M. M. Goguel (6) reprenait, en 1915, la thèse de M. Harnack en la modifiant. S'appuyant également sur les différences de ton et d'ensei-

(1) Cf. *Dan.* XI, 23-36.

(2) *Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefes*, Berlin, 1910.

(3) II *Thess.* II, 13.

(4) I *Thess.* V, 27.

(5) II *Thess.* III, 17.

(6) *L'Enigme de la seconde épître aux Thessaloniciens*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. LXXI (1915).

Digitized by Google

gnement concernant la parousie, il concluait lui aussi, que les destinataires de la seconde épître ne sont pas les mêmes que ceux de la première, bien que les deux lettres aient été écrites à des dates très rapprochées. Le chapitre II de la seconde lettre suppose des lecteurs trop familiarisés avec l'apocalyptique juive pour être des païens convertis. L'auteur émettait l'hypothèse, que la seconde lettre pouvait avoir été écrite à une chrétienté autre que celle de Thessalonique, celle de Bérée par exemple, composée en majeure partie de Juifs convertis. Ainsi la composition presque simultanée des deux épîtres expliquerait leurs ressemblances littéraires, tandis que la diversité des destinataires rendrait compte des différences de l'enseignement eschatologique.

Cette hypothèse, quelque ingénieuse qu'elle paraisse à première vue, ne va pas sans difficultés. La première de ces difficultés est soulevée par l'adresse qui est la même dans les deux épîtres, « à l'église des Thessaloniciens ». De plus, il y a peut-être quelque exagération, dans cette hypothèse aussi bien que dans celle de M. Harnack, à prétendre que l'enseignement de la seconde épître ne pouvait convenir aux chrétiens de Thessalonique. Ils se composaient de Juifs et surtout de prosélytes convertis, et saint Paul leur avait expliqué les Écritures trois sabbats consécutifs (1). L'on ne voit pas pourquoi ils auraient été dans une ignorance complète des traditions apocalyptiques. La première lettre avait probablement donné lieu à des malentendus et fourni l'occasion à des faussaires ou à des exaltés de surexciter l'imagination populaire en répandant des bruits ou même des lettres censées venues de Paul. On croyait toucher à la fin des choses et on se livrait au désœuvrement et à l'abandon des devoirs de la vie présente. La première lettre apportait l'assurance que tous ceux qui étaient dans le Christ, vivants ou morts, auraient part au royaume de Dieu. Elle contenait un appel à la vigilance, à la pratique des vertus chrétiennes. La seconde rappelait des traditions apocalyptiques, auxquelles l'Apôtre ajoutait quelques traits pour reculer dans l'esprit des premiers chrétiens la perspective de la fin des temps que l'on avait tort de regarder comme imminente. Autre chose est la soudaineté et autre chose l'imminence du retour du Seigneur. Saint Paul avait enseigné la première et non la seconde. Si les Thessaloniciens appartenaient à une génération qui croyait toucher à la fin des choses, comme on l'a cru à diverses époques de l'histoire, ce n'est pas à la première lettre de saint Paul qu'ils le devaient. En tout cas, dans sa seconde lettre, l'Apôtre réagit contre les conséquences déplorables d'une telle méprise.

En somme les discussions récentes sur l'origine de la seconde épître aux Thessaloniciens ont surtout mis en valeur les raisons que l'on

(1) *Act.* XVII, 2-4.

Digitized by Google

avait d'en maintenir l'authenticité, et la plupart des critiques à l'heure actuelle la regardent comme l'œuvre de l'Apôtre. C'est la position tenue par M. J. Wrzol qui a consacré récemment un fascicule des *Biblische Studien* (1) à l'examen et à la réfutation des objections de M. Wrede. Dans cette brochure, d'un caractère surtout polémique, l'auteur étudie la situation de la communauté de Thessalonique, telle qu'elle nous est révélée par l'une et l'autre épître. Il expose ensuite les preuves traditionnelles en combattant les positions de Wrede. Il conclut que la seconde lettre est de saint Paul, qu'elle a été envoyée de Corinthe et écrite aussitôt après la première. Aucune des raisons invoquées jusqu'à présent, dit-il, ne nous oblige à abandonner cette tradition (2). Telle est également la position du P. Vosté dans son important commentaire des épîtres aux Thessaloniciens (3). L'auteur va même jusqu'à affirmer qu'il n'y a plus aucun critique parmi « les plus récents », qui n'admette l'authenticité des deux épîtres (4). Il est exagéré d'affirmer une pareille unanimité (5). M. A. Plummer, qui vient de publier lui-aussi un commentaire (6), constate simplement que les partisans de l'authenticité des deux épîtres sont très nombreux à l'heure actuelle et forment la grande majorité des critiques. M. Plummer est d'avis que s'il y a des difficultés à admettre l'authenticité de la seconde lettre, il y en a encore davantage à la nier. Il ne voit aucune opposition entre l'enseignement eschatologique des deux épîtres ; dans la première, l'Apôtre affirme la soudaineté du jour du Seigneur sans en préciser l'époque ; dans la seconde, il décrit les signes avant-coureurs de cet événement, mais en laissant ses correspondants dans la même incertitude en ce qui concerne la date.

* * *

I. Les Judaïsants de l'épître aux Galates. — II. L'origine de la foi de saint Paul au Christ sauveur des hommes.

Parmi les questions que soulève l'étude de l'épître aux Galates, celle des Judaïsants et celle de l'origine de la foi de saint Paul au Christ sauveur des hommes sont du plus haut intérêt pour l'exégèse chrétienne.

(1) *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, Freiburg i. B., Herder, 1916. In-8° de XI-152 p.

(2) *Op. cit.*, p. 146.

(3) *Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses*, Rome, Ferrari, 1917. In-8° de VIII-304 p.

(4) *Op. cit.*, p. 34.

(5) Cf. *Rev. Bibl.* 1917, p. 575.

(6) *A Commentary on S. Paul's first and the second Epistle to the Thessalonians*, Londres, 1918.

Digitized by Google

Elles ont été traitées, en des sens bien divers, dans plusieurs commentaires ou travaux parus récemment.

I. Quels sont les judaïsants de l'épître aux Galates ? Faut-il y voir seulement un groupe de dissidents, pharisiens convertis, mais zélateurs de la Loi, outrepassant l'esprit et les tendances de l'église de Jérusalem ; ou bien faut-il y reconnaître l'église mère judéo-chrétienne, établie et dirigée par les disciples immédiats du Christ et ayant à sa tête Jacques « le frère du Seigneur » ? En d'autres termes, l'épître aux Galates marque-t-elle simplement un épisode de la lutte de saint Paul contre un groupe de perturbateurs sans scrupules, qui s'attachaient à détruire son œuvre et à neutraliser son apostolat ; ou est-elle le manifeste qui consacre la rupture de l'Apôtre non seulement avec le judaïsme, mais encore avec l'église primitive de Jérusalem ? La réponse à cette question intéresse au plus haut point l'histoire des origines chrétiennes.

La communauté judéo-chrétienne qui existait à Jérusalem à côté de la communauté helléniste, admettait, — les Actes aussi bien que l'épître aux Galates en témoignent, — que les païens pouvaient être sauvés sans la pratique de la Loi, et que la foi au Christ n'exigeait plus la circoncision. Paul, Jacques et les autres dirigeants de l'église judéo-chrétienne étaient tombés d'accord sur ce point à la réunion de Jérusalem (*Act.* XV ; *Gal.* II). Il y avait entre eux communauté de vues, et la thèse de la foi seule n'était pas particulière à l'Apôtre.

D'autre part, l'épître aux Galates nous révèle des judaïsants intransigeants, qui faisaient de la circoncision et des observances légales une condition indispensable au salut. C'est là un point que le R. P. Lagrange a parfaitement mis en lumière dans l'introduction à son beau commentaire de l'épître aux Galates (1). Ces judaïsants ne tendaient à rien de moins qu'à ruiner l'autorité de l'Apôtre. Pour eux, Paul n'avait pas été instruit par Jésus-Christ comme les autres Apôtres ; il était, tout au plus, un prédicateur chargé par eux de prêcher leur doctrine. Or la Loi n'était-elle pas pratiquée à Jérusalem ? Paul pouvait-il détourner les Galates de la circoncision, lui qui l'avait recommandée ailleurs ? Le rôle du Messie n'était-il pas d'associer les Gentils au salut d'Israël ? Comment y prétendre sans la circoncision ? La justice n'avait-elle pas pour code la Loi, cette lumière du monde, et le Messie ne devait-il pas régner sur Israël et sur les Gentils ? Ne fallait-il pas pratiquer la Loi pour obtenir de Dieu un jugement favorable ? Comment être sauvé par le Christ, sans pratiquer les commandements de Dieu ? Telle est bien la disposition des judaïsants suggérée par l'épître. Paul leur oppose que,

(1) *Epître aux Galates*, (Collection *Etudes Bibliques*), Paris, Gabalda, 1918. In-8° de LXXXIV-175 p.

Digitized by Google

sans la Loi, par l'union au Christ on est enfant d'Abraham, héritier de la promesse. La Loi n'étant pas un complément de cette promesse, mais une disposition transitoire; la justice ne venant point de l'accomplissement des œuvres, mais de la foi en Jésus-Christ. Si ce tableau est exact, il est impossible d'identifier les judaïsants combattus par l'Apôtre avec l'église judéo-chrétienne de Jérusalem (1).

M. A. Loisy, dans sa brochure sur l'épître aux Galates (2), voit, au contraire, dans les adversaires de Paul, des judaïsants modérés. D'après lui, ils enseignent que l'on peut à la rigueur être sauvé sans la pratique de la Loi, mais qu'on se refuse alors à une perfection appréciable. On ne voit pas comment une telle opinion peut se concilier avec l'épître. Celle-ci nous révèle, en effet, que les judaïsants imposaient la circoncision aux Galates comme nécessaire au salut. Nulle part, il n'est fait de distinction entre ce qui est de nécessité et de perfection. En acceptant la circoncision, les Galates vont passer au judaïsme. Ils sont orientés vers une religion dont le Christ n'est plus le centre. Ils vont réaliser les aspirations juives, c'est-à-dire les espérances du messianisme pharisaïque qui étaient le règne de la Loi sur les Gentils. C'est là l'« autre évangile » (*Gal.* I, 6). (3). M. Loisy, il est vrai, reconnaît que l'épître vise des intransigeants, des zélateurs de la Loi. Seulement, d'après lui, Paul n'a pas su ou pas voulu se rendre compte des opinions professées par ses adversaires, adversaires beaucoup moins intransigeants que ne laisse soupçonner l'épître, et celle-ci roule tout entière sur une équivoque.

Quelles sont les raisons qui imposent à M. Loisy une telle interprétation, et lui font porter une pareille atteinte à l'autorité de l'Apôtre? La principale, semble-t-il, est qu'il tient à faire des adversaires de saint Paul des partisans de Jacques « frère du Seigneur ». D'après lui, c'est Jacques qui est leur chef, et Paul le désigne probablement (V, 10) sans le nommer, dans la crainte de tout compromettre. L'action de Jacques se traduit par une sorte de « contre-apostolat, très délibérément organisé pour corriger l'enseignement de Paul » (4). L'opposition à l'Apôtre a donc pour foyer la communauté de Jérusalem, l'église mère fondée et organisée par les disciples immédiats de Jésus. Or nous avons vu que cette communauté ne faisait pas de la pratique de la Loi une condition indispensable au salut. Reconnaître dans les adversaires de Paul des judaïsants réellement plus intransigeants que les judéo-chrétiens de Jérusalem, c'eût été avouer qu'ils

(1) Lagrange, *Op. cit.*, pp. XXIX-XXXVIII.
(2) *L'Epître aux Galates*, Paris, Nourry, 1916. In-12 de 204 p.
(3) Cf. Lagrange, *Op. cit.*, p. XLI.
(4) Loisy, *Ep. aux Gal.*, p. 18.

Digitized by Google

ne représentaient pas l'église mère, tandis que M. Loisy tient à nous montrer saint Paul luttant contre l'église primitive et se détachant d'elle pour orienter dans une autre voie la foi chrétienne.

Nous ne sommes nullement fondés à croire que l'Apôtre se soit mépris sur les véritables intentions de ses adversaires. En tout cas, il n'est pas possible de faire des judaïsants de l'épître, à supposer même qu'ils fussent modérés, des partisans de Jacques. Rien dans l'épître, observe le P. Lagrange (1), ne permet de regarder le « frère du Seigneur » comme le chef et l'inspirateur des judaïsants de Galatie. Saint Paul, qui s'efforçait de rester uni à l'église de Jérusalem et se sentait en communion avec ses dirigeants, n'aurait jamais lancé l'anathème contre Jacques et ses disciples. Le seul moyen de rendre compte des textes et des faits, d'après le P. Lagrange (2), est d'admettre deux groupes de judéo-chrétiens, dont un seul, le groupe des intransigeants, mériterait le nom de judaïsants. Cette seconde catégorie se diviserait à son tour en deux tendances, l'une représentée par les anciens pharisiens zélateurs de la Loi (*Act.* XV, 5); l'autre, à tendances mal définies, mêlant le judaïsme aux divers mouvements qui pénétraient dans les religions païennes, (*Rom.* XIV). Les tenants de ce dernier groupe enseignaient les règles d'un ascétisme inconnu à la Loi juive. On peut voir dans leurs tentatives de syncrétisme les débuts de la gnose judaïsante. Les adversaires de Paul se rattachent aux doctrines pharisiennes plutôt qu'aux tendances gnostiques. Plus tard, les judéo-chrétiens de Jérusalem, en s'isolant de l'Église, formeront la secte des Nazaréens, sans tendances pharisiennes et sans hostilité à Paul. D'autres, plus intransigeants, formeront la secte des Ébionites, à tendances pharisiennes. Les judaïsants de Galatie appartiendraient aux ancêtres des Ébionites, non à ceux des Nazaréens.

Cette hypothèse, pour qui admet la sincérité et l'autorité de l'Apôtre, est bien une de celles qui, dans cette difficile question, s'accordent le mieux avec les textes.

***

II. Un point fondamental de l'évangile de saint Paul est que Jésus est mort pour le salut de tous les hommes : l'on est justifié sans la Loi, par la foi en Jésus, Fils de Dieu, sauveur des hommes par sa mort et sa résurrection. Cette doctrine qu'il avait prêchée aux Galates, l'Apôtre déclare qu'il ne l'a ni reçue, ni apprise des hommes mais qu'il la tient

(1) *Op. cit.*, p. XLV.
(2) *Ibid.*, p. LIV.

Digitized by Google

de la révélation de Jésus-Christ (1). Dieu lui a révélé son Fils, pour qu'il l'annonçât aux gentils. Il lui a confié l'apostolat des païens après lui avoir fait comprendre la doctrine du salut (2). L'Apôtre déclare qu'il doit à la vision de Jésus le brusque revirement survenu dans sa vie religieuse. C'est cette vision qui a fait de lui, du pharisien fanatique, le disciple et l'Apôtre du Christ ressuscité. Nous n'avons aucune raison de suspecter la sincérité de telles affirmations. Seulement, la nature des communications divines faites à l'Apôtre sera entendue diversement, selon l'attitude que l'on aura prise à l'égard des questions fondamentales : réalité d'une Providence et possibilité de son intervention dans l'établissement du christianisme. C'est bien là que se fait le départ entre exégètes.

A l'heure actuelle, plusieurs critiques, M. Loisy est de ce nombre, ne voient plus dans les doctrines de saint Paul qu'un mélange d'emprunts faits aux milieux hellénistiques, de souvenirs évangéliques et de mythes orientaux, le tout combiné avec des données provenant de l'Ancien Testament. D'après M. Loisy, la doctrine du salut par la foi inauguré en Abraham (3) et accompli dans le Christ, a pu venir à l'Apôtre, d'un côté, des spéculations juives sur Abraham, et, d'un autre côté, des mystères païens (4). La vision de saint Paul et l'acquisition de sa nouvelle foi ont été préparées par la pensée de Jésus mort pour sauver les hommes. Cette pensée qu'il écartait s'imposait à lui, parce qu'on racontait de certains dieux païens qu'ils avaient sauvé les hommes par leur mort (5). M. Loisy s'en est expliqué plus longuement dans *Les mystères païens et le mystère chrétien* (6), livre dans lequel il adopte les conjectures de W. Heitmüller (7), S. Reinach (8), W. Bousset (9), P. Wendland (10), et surtout R. Reitzenstein (11). La conception générale de cette école est que les racines du christianisme plongent non seulement dans le judaïsme, mais aussi dans les anciennes religions païennes, par l'intermédiaire des cultes de mys-

(1) *Gal.*, I, 12.

(2) *Gal.*, I, 16. Cf. *Act.*, XXII, 3-10 ; I *Cor.*, XV, 8-11.

(3) *Gal.*, III, 9.

(4) Loisy, *Ep. aux Gal.*, p. 45.

(5) *Ibid.*, p. 79.

(6) Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, Nourry, 1919. In-8° de 368 p.

(7) *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, Tübingen, 1911.

(8) *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, 1908.

(9) *Christentum und Mysterienreligion (Theol. Rundschau)*, Tubingen, 1912.

(10) *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1907.

(11) *Die hellenistischen Mysterienreligionen; ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 1910.

Digitized by Google

tères. C'est à cette conception que se rallie M. Loisy. Uni au Christ mort et ressuscité, le chrétien est assuré de ressusciter lui-même après la mort. Il en est de même dans les mystères païens : les mythes de Zagreus, Attis, Osiris, Mithra sont des mythes de salut coordonnés à des rites par lesquels le salut s'opère (1). Jésus n'avait pas « spéculé » sur sa propre mort. Paul a transformé cet évènement naturel en « mythe de salut ». Pour les premiers disciples de Jésus, le baptême fut d'abord un simple rite de purification et la fraction du pain, un repas de fraternité. Paul a transformé le rite baptismal en symbole de mort, et le rite eucharistique en mémorial de la passion. Par là s'est opérée la transformation du christianisme, d'abord religion nationale, en mystère de salut universel (2). Le christianisme a capté à son profit le mouvement qui entraînait vers le culte des mystères le monde méditerranéen (3). Il y a plus, la foi à l'immortalité s'est développée dans les cultes de dieux que l'on disait morts et ressuscités. L'idée du salut individuel et de l'immortalité y a primé les intérêts sociaux et temporels, et ainsi le caractère universel est impliqué dans leur objet spirituel et personnel. Le sentiment religieux surexcité par la diffusion de ces cultes a trouvé une satisfaction plus entière dans le christianisme. L'Évangile doit sa fortune à ce qu'il s'est « opportunément transformé en mystère ». Saint Paul a été l'agent de cette métamorphose « qui du prophète annonçant le règne de Dieu, du Messie venu pour accomplir l'espérance d'Israël, a fait un Dieu sauveur, un être céleste, incarné pour ouvrir aux hommes par sa mort et sa résurrection la voie de l'immortalité » (4).

Telles sont les conclusions de M. Loisy. D'ailleurs, l'auteur reconnait qu'il pose plus de questions qu'il n'en résout, et il fait des réserves sur ses propres suggestions (5). Il proteste que le christianisme n'a rien à craindre de la comparaison avec les mystères païens, qu'il est une religion originale, qu'il n'a rien copié, ni emprunté littéralement, mais qu'il s'est essentiellement conformé aux mystères, tout en les dépassant (6). L'auteur a évidemment senti toute la distance qui sépare le christianisme des religions de mystères : « Le christianisme a grandi contre les mystères en les combattant par leurs propres armes, en s'attribuant la vérité du salut dont les mystères n'avaient que l'ombre et la prétention (7). » Tout cela atténue un peu ce que l'auteur avait

(1) Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, p. 23.
(2) *Ibid.*, p. 19.
(3) *Ibid.*, p. 21.
(4) *Ibid.*, p. 22.
(5) *Ibid.*, p. 22.
(6) *Ibid.*, p. 363.
(7) *Ibid.*, p. 362, note 1.

Digitized by Google

suggéré tout d'abord; mais, tandis que lui-même n'a pas une confiance illimitée dans la valeur de ses propres conclusions, des écrits de vulgarisation les transforment en affirmations catégoriques et les présentent comme des certitudes. C'est ce qui fait peut-être le succès de brochures dans le genre de celles de M. Guignebert (1) ou de M. Hollard (2), dont les conclusions paraissent gagner en assurance, à mesure que le lecteur perd contact avec les sources.

M. Loisy en interprétant rites et mythes des religions païennes, paraît dominé par l'intention d'y découvrir plus que des analogies avec les doctrines des Épîtres. Il nous présente ces analogies de telle sorte que la foi de Paul au Christ sauveur des hommes apparaisse comme une transposition des données païennes dans le domaine chrétien. C'est aussi dans cette intention qu'il sollicite les textes du Nouveau Testament. Lui qui s'est toujours efforcé de dégager la critique de la foi, pourrait bien ici obéir à un *dogme*, je veux dire celui de la méthode de l'histoire des religions. On peut le formuler ainsi (3) : tout mouvement religieux, dans le domaine de la croyance, de la morale, de la politique et des institutions cultuelles, qu'il appartienne ou non au christianisme, est étroitement lié à ses antécédents historiques immédiats. Le christianisme, à chaque stade de son développement, dépend du stade antérieur, d'où il sort par voie d'évolution. La science n'admet pas qu'une religion puisse revendiquer le privilège d'être regardée comme supérieure aux autres et exiger un traitement de faveur. Par suite, les théologiens doivent en rabattre de leurs prétentions à regarder le christianisme comme la religion absolue. Ils doivent s'estimer heureux de pouvoir seulement le considérer comme la meilleure forme de religion à un moment donné.

C'est au nom de ces principes que les historiens appliquent souvent aux textes des catégories : croyances, à vrai dire, mais dont rien ne nous garantit la valeur (4). Aussi bien, ce système n'a pas trouvé la

(1) *Le Christianisme antique*, Paris, Flammarion, 1921. In-12 de 270 p.

(2) *L'apothéose de Jésus*, Paris, Leroux. In-12 de 221 p.

(3) Je l'emprunte à l'article *Christianity* de M. A.-E. Garvie, dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. III, p. 580.

(4) Lorsqu'il s'agit d'appliquer la méthode comparative à l'étude des religions, s'il n'est pas permis aux théologiens de décréter à priori les modalités d'après lesquelles a dû se faire la révélation, il n'est pas davantage loisible aux historiens d'imposer des formes aux sources de leur enquête. Ils doivent se borner à exposer les faits; à vouloir les interpréter, ils encourent parfois les reproches qu'ils adressent à d'autres. Qu'il y ait eu, dans le milieu où parut le christianisme, un mouvement religieux qui puisse être regardé comme une préparation providentielle à la foi chrétienne; que des idées et des pratiques de provenance diverse aient pu servir de canal ou de

Digitized by Google

même faveur auprès de tous les critiques. MM. G. Anrich et Cumont estiment que l'influence des religions de mystères sur la théologie de saint Paul est à peu près négligeable (1) ; les vues de l'école syncrétiste sont également rejetées par A. Schweitzer (2), C. Clemen (3), Burton Scott-Easton (4) ; elles ont été réfutées par MM. B. Bartmann (5), E. Mangenot (6), E. Jacquier (7), le P. Lagrange (8).

S'il y a entre les dieux souffrants, morts et ressuscités du paganisme, et Jésus-Christ mort et ressuscité pour sauver les hommes, des analogies, elles sont trop lointaines pour qu'on puisse songer à une influence soit par emprunt direct, soit même par contraste, sur les doctrines de saint Paul. Attis, Osiris et les autres personnages mis en avant ne sont pas, au temps de Paul, des dieux morts et ressuscités. En outre, comme l'ont fait remarquer MM. A. Schweitzer et E. Jacquier, le syncrétisme qu'on rapproche du christianisme est une construction artificielle, faite d'éléments empruntés à diverses religions, mais qui n'a jamais existé telle quelle au premier siècle : la thèse syncrétiste s'appuie sur un anachronisme. Ajoutons que les souffrances des dieux païens, et c'est là le point capital, ne sont pas acceptées en vue du salut des hommes ni regardées comme utiles à ce salut. Le mot σωτηρία, dans le sens eschatologique, ne se rencontre que dans la littérature hermétique, et tout au plus au IIe siècle après Jésus-Christ. Les « sauveurs » des hymnes orphiques ont un sens très vague et on ne saurait les dater d'avant l'ère chrétienne. L'idée de salut dans les mystères consiste à échapper aux périls de l'enfer ou aux embûches des démons, non à être délivré du péché en en recevant le pardon.

moyen d'expression à des vérités nouvelles, ce sont là des faits que personne ne songera à nier. Mais gardons-nous bien de céder a une illusion, en voulant à tout prix trouver dans les religions païennes les origines de la foi chrétienne, et en minimisant le rôle du Christ et de son Apôtre.

(1) Cf. E. Jacquier, Art. *Les mystères païens et saint Paul*, dans *Dictionnaire apologétique de la Foi Catholique*, t. III, col. 966.

(2) *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen, 1912.

(3) *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen, 1913.

(4) *The pauline Theology and Hellenism*, dans *Am. Journ. of Theol.*, t. XXI, p. 358, Chicago, 1917.

(5) Paulus, *Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte*, Paderborn, 1914.

(6) *La doctrine de saint Paul et les mystères païens*, dans *Revue du Clergé Français*, t. LXXXIV, 1913, p. 1-32 et 257-289.

(7) *Art. Les mystères païens et saint Paul*, dans *Diction. d'Apologétique*, t. III, Paris, 1926.

(8) *Le sens du Christianisme*, p. 269 : *L'école du syncrétisme judéo-païen*, Paris, 1918.

Digitized by Google

L'influence des mystères sur saint Paul n'a été qu'extérieure. En contact avec les païens convertis et initiés à ces mystères, l'Apôtre en a connu les rites, mais il les a rejetés. Si les mots γνῶσις, πνεῦμα, δόξα, νοῦς représentent, dans les mystères païens, des conceptions analogues à celles des épîtres, il n'est pas légitime d'en conclure que le contenu est le même, car il vient d'ailleurs, et en grande partie de l'Ancien Testament. L'idée de participation à la vie d'un Dieu sauveur n'est pas un emprunt aux cultes d'Adonis et de Mithra, car la ressemblance ne s'étend ni à la conception du salut, ni à son mode de réalisation. Il y a plus de différences que d'analogies entre le christianisme de Paul et les diverses formes du paganisme mystique. Le fondement de la théologie de l'Apôtre, c'est-à-dire la foi en Jésus crucifié, envoyé par son Père pour sauver l'humanité par sa mort rédemptrice, est une conception étrangère au paganisme (1).

Cette conception a plutôt ses racines dans l'idée juive d'expiation et surtout dans la signification que Jésus lui-même avait attachée à sa mort, signification qui fut dès le commencement un article de la foi chrétienne (2). Paul avait eu connaissance de cette foi, il l'avait associée au passage d'Isaïe, LIII, 4, et ses révélations lui en avaient fait comprendre toute la portée (3).

M. Loisy est d'avis que Barnabé fut à un moment le personnage le plus considérable de la communauté d'Antioche et que les chefs de cette communauté étaient d'accord avec Paul sur ce point que « le Christ est mort et ressuscité pour le salut des païens comme pour celui des Juifs » (4). Ce point fondamental de sa doctrine ne lui était donc pas particulier et ce n'est pas lui qui l'a introduit dans le christianisme. En outre, Paul était en communion avec l'église de Jérusalem et la foi de Jacques ne différait pas de l'évangile de Paul, sur ce point essentiel ; « personne, pas même Jacques, dit M. Loisy, ne contestait que les païens pussent arriver au salut par la seule foi au Christ » (5), et « Jacques admettait, tout comme Paul, que le païen était sauvé par la foi sans la Loi » (6). Si la foi de Jacques était la même que celle de Paul, elle comprenait dans son objet la valeur salvifique de la mort et de la résurrection de Jésus. Cet article fondamental était donc commun aux églises, et c'est qu'il faisait partie de la prédication primitive.

(1) Cf. Jacquier, *Les mystères païens et saint Paul*, dans *Dict. Apol.*, t. III, col. 1011.

(2) Cf. *Marc*, X, 45 (*Matt.*, XX, 28); *Marc*, XIV, 24 (*Matt.*, XXVI, 28).

(3) I *Cor.*, XV, 3.

(4) Loisy, *L'épître aux Galates*, p. 97.

(5) *Ibid.*, p. 132.

(6) *Ibid.*, p. 133.

Digitized by Google

Le faire dériver du paganisme, en passant par saint Paul, est contraire aux données du Nouveau Testament.

On voudrait que saint Paul ait connu cette doctrine avant sa conversion dans les milieux hellénisés de Tarse ou d'Antioche. En effet, M. Loisy nous affirme que l'Apôtre a été préparé à sa foi et à sa vision par la pensée de Jésus mort pour sauver les hommes. Cette pensée, que Paul écarte, s'impose à lui, car on raconte de certains dieux païens qu'ils ont sauvé les hommes par leur mort (1). Il y a bien quelque chose d'étrange dans ce raisonnement. D'où venait à l'Apôtre avant sa conversion, cette pensée de Jésus mort pour sauver les hommes? Si elle existait déjà dans le milieu chrétien, Paul n'a pu en être le créateur.

On veut atténuer à plaisir l'éducation rabbinique de l'Apôtre et mettre en suspicion la notice des Actes qui nous le montre « aux pieds de Gamaliel » (2). On préfère l'envoyer étudier à Alexandrie ou à Antioche ; mais ce sont là des procédés qu'une critique impartiale désavoue et auxquels nul texte ne saurait résister. Si l'Apôtre nous affirme qu'il était un zélé défenseur des traditions de ses pères (3) et qu'il est devenu tout à coup disciple du Christ, M. Loisy y voit « le saut de la foi mystique, occasionné par l'état cérébral du sujet » (4). Si l'Apôtre fait appel à des expériences qui ont porté des fruits (5), à des manifestations surnaturelles de l'Esprit-Saint qui a sanctionné la vérité de sa doctrine, M. Loisy nous affirme que son expérience « est fortement teintée d'illuminisme et non seulement d'une grande exaltation nerveuse, mais d'une certaine aberration mentale » (6). Vraiment, il nous semble suffisant, pour nous prononcer sur la valeur des expériences religieuses de l'Apôtre, de considérer les fruits qu'elles ont portés. Nous dirons donc volontiers avec le P. Lagrange : « Une pareille œuvre, poursuivie avec cette netteté d'intelligence, cette constance, cette sérénité, avec ce suffrage de l'amélioration religieuse et morale de tant d'âmes, doit-elle être attribuée à une intervention surnaturelle de Dieu, ou à une illusion momentanée des sens ? La réponse n'est pas douteuse pour ceux qui croient au Dieu bon. Les autres chercheront, s'ils le veulent, des analogies dans la psychologie des malades ou dans l'histoire des aberrations » (7).

Jean-Baptiste COLON.

(1) *Ibid.*, p. 79.
(2) *Act.*, XXII, 3. Cf. GUIGNEBERT, *op. cit.*, pp. 86, 105.
(3) *Gal.*, I, 13-14.
(4) LOISY, *Ep. aux Gal.*, p. 80.
(5) *Gal.*, III, 3-5.
(6) LOISY, *ibid.*, p. 44.
(7) LAGRANGE, *Epître aux Galates*, p. LXXIV.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

1. Le temps n'est pas très éloigné où la poésie du XVIe siècle était assez mal connue et « très mal famée » en France (1). Jusqu'en 1870, on a vécu sur le mot de Boileau : *Enfin Malherbe vint et le premier...* Nisard écrivait en 1844 : « Boileau a prononcé ». Et l'Université, qui subit longtemps l'influence de Nisard, se contentait d'ignorer ou du moins de négliger Ronsard et la Pléiade. A plus forte raison, eût-elle dédaigné d'étudier les *Origines de la Renaissance*. Et pourtant Sainte-Beuve, par son *Tableau historique et critique de la poésie française et du théâtre français au* XVIe *siècle*, avait appelé, dès 1828, l'attention des lettrés sur l'œuvre des *Renaissants*. Plus tard, il consacrait encore quelques articles dans la *Revue des Deux-Mondes* à Joachim du Bellay, Jean Bertaux, du Bartas, Philippe Desportes, etc. C'est à peine si sa voix fut écoutée. Il fallut l'autorité d'un Brunetière pour mettre une bonne fois les esprits en mouvement et les diriger vers l'étude des prédécesseurs de nos poètes classiques. Aux environs de l'an 1900, les travaux abondent sur *Ronsard*, sur *Régnier*, sur *J. du Bellay*, sur *Baïf*. Il convient de signaler surtout le grandiose monument élevé par Laumonier à *Ronsard, poète lyrique* (1909) et le *J. du Bellay* de Henri Chamard (1900).

Si le XVIe siècle était enfin connu, il restait à débrouiller ses origines. Nul n'était mieux préparé que M. Henri Chamard à les mettre au clair. Et c'est ce qu'il a fait magistralement dans ses *Origines de la poésie française de la Renaissance*. Son livre est une œuvre de premier ordre. Et pour ceux qui, comme nous, achevaient leurs études secondaires vers 1870 et qui ignoraient alors jusqu'au nom de Jean Lemaire de Belges, il est une véritable révélation.

Il s'agissait d'indiquer dans quelle mesure le passé s'est perpétué dans la Renaissance française. Et par le passé, il ne faut pas entendre seulement, comme on l'a cru trop longtemps, l'antiquité classique retrouvée, mais encore le Moyen-Age continué.

Avec « l'esprit gaulois » et par « l'esprit courtois » le moyen âge s'est survécu en plein XVIe siècle. M. Chamard le fait voir à souhait. De l'esprit sensuel la veine était naturellement toujours ouverte. Mais il était plus piquant de montrer que la « courtoisie », qui est sœur de l'esprit chevaleresque, inspira nos auteurs de la Renaissance.

(1) Henri CHAMARD, *Les origines de la poésie française de la Renaissance*, Paris, de Boccard, 1920. In-8° de 307 p., 12 fr.

Digitized by Google

A cet égard, il n'y eut pas entre le XIIIe siècle et le XVIe solution de continuité. Les chapitres que M. Chamard consacre au *Roman de la Rose*, à François Villon, aux Rhétoriqueurs et à Jean Lemaire de Belges mettent ce caractère en pleine lumière.

L'auteur essaie ensuite de définir l'esprit de la Renaissance. Et cela l'amène à étudier les « Origines italiennes » de la Renaissance littéraire. L'Italie, par des maîtres tels que Dante, Pétrarque, Boccace, avait prévenu notre pays dans le mouvement qui emporta les esprits, du XIVe au XVIe siècle. C'est par l'intermédiaire de l'Italie que l'antiquité grecque et latine est revenue jusqu'à nous.

On n'imagine guère l'oubli où étaient tombés les chefs-d'œuvre littéraires de la Grèce et de Rome. Virgile et Ovide avaient traversé le moyen âge, le premier en se faisant chrétien pour ainsi dire, le second en donnant des leçons de morale par son *De remedio amoris* Mais c'était à peu près tout ce que l'antiquité avait légué de vivant aux contemporains de saint Louis ou même de Charles V. La transcription des manuscrits grecs et latins ne saurait entrer ici en ligne de compte. Le grec, en particulier, était devenu une langue vraiment morte. Les copistes eux-mêmes avaient fini par écrire : *Graecum est, non legitur.* D'après Egger, le savant historien de l'*Hellénisme en France*, un seul auteur grec semble avoir été connu au moyen âge, tout au moins dans les cloîtres, le pseudo-Denys l'Aréopagite, que l'on confondait avec le premier apôtre chrétien de la Gaule du Nord (saint Denys de Paris). « De bonne heure, on avait institué dans l'abbaye de Saint-Denys une messe grecque en son honneur. Cette messe, célébrée tous les ans le 16 octobre, continua de se chanter en grec jusqu'à la Révolution ». Des Grecs classiques, même d'Aristote qui alimenta le XIIIe siècle et les siècles suivants, le moyen âge ne connut rien, sauf à travers des commentaires ou des traductions.

Le concile de Florence mit les Grecs et les Latins en contact. De là une renaissance de la langue grecque en Italie, puis en France. Lorsque les *humaniores litterae* eurent de nouveau attiré l'attention des esprits, ce fut partout comme une sorte d'éblouissement. La langue « grecque, sous laquelle c'est honte que une personne se die scavant », écrivait Rabelais, prima même pendant quelque temps le latin. Mais le latin avait ses dévots. « En Italie, les grands-prêtres de ce nouveau culte furent deux secrétaires apostoliques du pape Léon X, le cardinal Sadolet et le cardinal Bembo. Dans la peur de gâter sa latinité, le second, a-t-on dit, n'osait pas lire les *Epîtres* de saint Paul. De ce côté des Alpes, le chef du mouvement fut Christophe de Longueil (1490-1522) que Bembo lui-même avait converti ». Il faut lire, dans les chapitres consacrés par M. Chamard à l'*Huma-*

Digitized by Google

nisme, l'histoire de cette renaissance des lettres antiques et l'enthousiasme qu'elle déchaîna. Rappelons seulement le cas de Henri de Mesmes qui entre à dix ans au collège de Bourgogne (1542); qui, dix-huit mois plus tard, sait « disputer et haranguer en public » suivant toutes les règles de la scolastique; qui peut réciter Homère par cœur d'un bout à l'autre; qui fait en se jouant vers grecs et vers latins et qui, après cette instruction reçue à Paris, s'en va la compléter à l'âge de treize ans, au collège de Toulouse. « Nous estions debout à quatre heures, et ayans prié Dieu, alions à cinq heures aux estudes, nos gros livres soubs les bras, nos escritoires et nos chandeliers à la main. Nous oyions toutes les lectures jusques à dix heures sonées, sans intermission; puis venions disner, après avoir en haste conféré demie heure ce qu'avions escrit des lectures. Après disner nous lisions, par forme de jeu, Sophoclès ou Aristophanès ou Euripidès, et quelquefois de Démosthenès, Cicéron, Virgilius ou Horatius. A une heure aux estudes, à cinq, au logis, à repeter et voir dans les livres les *lieux allégués* jusqu'apres six. Lors nous soupions, puis lisions en grec ou en latin ». Peut-on imaginer un plus violent amour de l'antiquité grecque et latine?

Ce culte eut ses excès et ses abus. M. Chamard les signale avec un sens très judicieux. Il signale même les dangers que l'amour du latin, qui allait jusqu'au mépris du français, faisait courir à notre langue en formation. Mais il n'en reste pas moins qu'à l'école des Homère, des Sophocle, des Euripide, des Anacréon, des Virgile, des Horace, des Stace et des Juvénal, etc., les amants de l'antiquité classique prenaient des leçons d'art, de mesure et de goût, et travaillaient à faire de la langue française la rivale, sinon l'égale, des langues de la Grèce et de Rome.

Un danger plus grave était l'infiltration — à la faveur du beau parler — des idées et des sentiments païens dans la littérature française jusque-là purement chrétienne. On a été jusqu'à dire que la Renaissance a été, par essence et, dès l'abord, hostile au christianisme. « Sous cette forme absolue, remarque M. Chamard, l'idée est contestable. Qu'à la longue, lorsqu'il eut produit tous ses pleins effets, l'esprit de la Renaissance ait apparu contradictoire à l'esprit du christianisme je n'en disconviens pas; mais il est difficile d'admettre qu'une pensée nettement hostile eût guidé dès le début ceux qu'a pénétrés le nouvel esprit. S'il en était ainsi, nous aurions peine à comprendre comment il se fait que les papes ont été les premiers à favoriser le mouvement. Au IVe siècle de l'ère chrétienne, saint Basile avait développé cette idée, qu'il y a pour des chrétiens double profit à lire les auteurs profanes, profit intellectuel et profit moral. C'est cette

Digitized by Google

idée qui reparaît après plus de mille ans et qui prend une vigueur nouvelle ; c'est cette idée qui devient le *Credo* des premiers « renaissants ». Ils ont cru de très bonne foi que sans cesser d'être chrétien, l'homme pouvait utilement ajouter à la somme des vérités révélées tout le patrimoine de l'antiquité, non seulement son idéal d'art, mais encore son expérience de la vie et sa philosophie morale. Ils n'ont pas mesuré — ils ne le pouvaient pas – l'exacte portée du mouvement, et c'est un fait qu'il est résulté de ce mouvement une conception de la vie assez différente de celle qui avait dirigé le Moyen-Age ». Sous l'influence des écrivains de l'antiquité, poètes, orateurs, philosophes, le naturalisme et l'individualisme se sont épanouis, et on cessa de penser que la piété est « le tout de l'homme » comme parle Bossuet. Ce « retour à la nature » qu'apportait avec elle la Renaissance fut certainement un coup porté au christianisme intégral.

Faut-il croire que cet esprit nouveau ait favorisé directement la Réforme naissante ? Le Moyen-Age lançait volontiers des épigrammes, sinon sur l'Église, au moins sur les gens d'Église, particulièrement sur les moines. Les protestants se sont fait une arme de ces plaisanteries et, de malicieuses qu'elles étaient, ils les ont rendues mordantes et sardoniques. « Les catholiques ont compris le danger, devant l'Église menacée, d'attaquer les hommes d'Église. » On trouve néanmoins dans certaines œuvres de la Renaissance et même dans les œuvres de la Pléiade des railleries dirigées contre les clercs. Témoin l'*Épitaphe de l'abbé Bonnet*, de Joachim du Bellay. Jean Lemaire de Belges, dès 1511, allait plus loin ; dans son *Traicté de la différence des schismes et des conciles de l'Église*, il attaquait directement les Papes. A l'entendre, « les schismes, pour la plupart, sont tousjours venus du costé des papes et les conciles de la part des princes ». On entrevoit la conclusion : c'est que, pour Jean Lemaire, les rois sont les amis, les remparts du christianisme, tandis que les papes lui font plus de mal que de bien. Il y a dans son pamphlet des vues étrangement hardies : telle, par exemple, cette idée : « Trois choses singulièrement ont faict grand dommage à l'Église universelle, c'est à savoir ambition, mère d'avarice ; omission des conciles généraux ; et interdiction du mariage légitime aux prestres de l'Église latine ». On ne s'étonnera pas qu'après des déclarations de ce genre les Luthériens aient honoré la mémoire de Jean Lemaire de Belges. Il ne faut pourtant pas voir dans cet écrivain, « qui fut le premier poète de la Renaissance », un artisan, avant la lettre, de la Réforme protestante. Son pamphlet, écrit pour venir en aide à Louis XII dans sa lutte contre le pape Jules II, n'est qu'une œuvre de circonstance ; il marque plutôt l'esprit des légistes gallicans que celui d'un Luther ou d'un Calvin. Bref, si tel

Digitized by Google

poète du XVIe siècle, un Marot par exemple est allé à la Réforme, on ne saurait dire d'une façon générale que la Renaissance française ait été directement hostile à l'Église catholique.

On voit le genre de questions que soulève l'étude de M. Chamard : questions non seulement littéraires, mais encore questions d'histoire, de morale et de religion. On saura gré au savant professeur de les avoir abordées avec un esprit très averti et résolues avec autant d'impartialité que de goût.

2. Il y a dans les deux volumes de M. Rodocanachi sur la Réforme en Italie (1) les éléments d'un bon livre. Je n'ose dire que ce livre soit au point. On n'y trouve guère l'art de la composition. Certes l'auteur connaît son sujet. Sa documentation est aussi abondante que possible. Mais il ne domine pas suffisamment sa matière, ce me semble. Les faits et les réflexions qu'elle suggère sont disséminés sur un plan qui n'est que vaguement dessiné. On passe bien en revue la Réforme dans les diverses provinces de l'Italie, mais il ne s'en dégage pas une idée d'ensemble.

Je ne veux pas relever certaines formules de détail qui me paraissent inexactes : par exemple M. Rodocanachi reproche (t. I, p. 54) à Léon X d'avoir déclaré que « l'âme a la forme du corps humain, ainsi que l'a établi le concile de Vienne au temps de Clément V ». Exprimée en ces termes, l'opinion du pape serait évidemment « étrange ». Mais le pape et le concile ne disent pas que l'âme a la forme du corps; ils disent qu'elle *est la forme* du corps, qu'elle l'*informe*, comme parlent les scolastiques ; ce qui signifie tout autre chose. Pareillement (t. II, p. 292), d'après M. Rodocanachi, la doctrine catholique exigerait que les images des saints fussent *adorées* (cf. t. II, p. 518 « adoration des saints »). *Honorées* d'un culte relatif, soit; mais *adorées* jamais.

Laissons de côté ces *lapsus* et entrons dans le vif du sujet. M. Rodocanachi analyse bien les raisons qui ont provoqué la Réforme en Italie. Peut-être aurait-il pu mieux marquer l'action réformatrice du concile de Trente et ne pas laisser dans l'esprit du lecteur une sorte d'équivoque au sujet de la réforme catholique et de la réforme protestante.

La Réforme, telle qu'il l'étudie, c'est surtout la réforme Luthérienne et Calviniste qui s'insinua dans la péninsule à la faveur des désordres des esprits et des mœurs.

Les mœurs du clergé, en particulier, avaient besoin d'être sérieusement améliorées. Les accrocs au célibat ecclésiastique ne se comptaient plus. La cour romaine n'échappait pas au désordre, témoin le cardinal

(1) E. Rodocanachi, *La Réforme en Italie*, Paris, Picard, 1920 et 1921, 2 vol. in-12 de 465 et 605 p. 20 fr.

Digitized by Google

Cibo et le cardinal Farnèse (à cet égard, M. Rodocanachi aurait dû mieux préciser ses accusations). Quelques papes essayèrent bien d'apporter un remède au mal. « Quand notre maison sera propre, disait le pape Paul III, il nous sera beaucoup plus facile de nettoyer celle des autres ». Mais celui qui parlait ainsi tombait lui-même dans le népotisme.

La Réforme s'attaquait au dogme, aussi bien qu'à la morale. Les questions qu'agitait Luther n'avaient pas toutes été réglées avec la précision que devait leur apporter le concile de Trente. En matière d'indulgences, les idées courantes n'étaient guère exactes. La justification fournissait un thème dangereux à tous les esprits téméraires. On disséquait le *Libre arbitre*, on faisait l'*Anatomia della Messa*. Luther et Calvin s'insinuaient ainsi dans les âmes que l'*humanisme* avait rendues inquiètes.

Ce fut sous le pontificat de Jules III que le mouvement réformiste prit une extension extraordinaire. Paolino Bernardino de Lucques affirmait, en la préface de son livre *Concordia ecclesiastica* (1552), que, « dans la plupart des villes italiennes, le luthéranisme s'était infiltré et que chacun, loin d'admettre humblement les dogmes imposés par l'Eglise, prétendait en raisonner et les juger avec sa propre science ». Autrement dit *le libre examen* triomphait. Les villes où sévissait principalement le mal étaient Venise, Padoue, Vérone, Ferrare, Modène, Forli, Faenza, Milan, Pavie, Florence, Sienne, Viterbe, Lucques, Pérouse, Naples, Palerme et Rome. Encore convient-il de remarquer que, s'il existait un peu partout des groupements importants de Luthériens, ces groupes n'étaient pas constitués en communautés. On ne rencontre guère de pasteurs et d'églises établies que dans le Piémont et le royaume de Naples. Ferrare mérite une mention à part. Cette ville fut surtout contaminée par les disciples de Calvin. « Ferrare, dit M. Rodocanachi, formait comme un îlot calviniste au milieu de l'Italie luthérienne on catholique. » Nous allons dire pourquoi.

M. Rodocanachi consacre un chapitre spécial aux principaux apôtres de la Réforme. Nous y trouvons les noms d'un Betto Pallavicino, d'un Mainardi, d'un Valdès, d'un Bernardino Ochino, d'un Vergerio, d'un Carnesecchi, d'une Giulia Gonzaga, d'une Caterina Cibo, duchesse de Camerino, de Vittoria Colonna, de Renée de France, duchesse de Ferrare, etc.

On pense bien que tous ces personnages ne sont pas au même degré victimes de l'hérésie. Vittoria Colonna, par exemple, la grande amie de Michel-Ange, après avoir frôlé des hérétiques bien avérés, ne paraît pas avoir perdu, pour autant, la foi catholique. Mais des zélateurs comme Bernardino Ochino (qui prit femme après avoir rejeté l'autorité

Digitized by Google

de l'Eglise), ou comme Giulia Gonzaga, qui écrivait à son ami Carnesecchi : « Du temps que la religion chrétienne était la nôtre », ceux-là marchaient résolument à la suite de Luther.

A Ferrare, ce fut par Renée de France, la fille de Louis XII et d'Anne de Bretagne, que s'introduisit le calvinisme. Renée avait apporté avec elle en Italie les idées et les sentiments qu'avait développés dans sa jeune âme son maître Lefèvre d'Etaples. Sa cour devint bientôt le refuge des hérétiques exilés de France. Ce ne fut pas seulement Marot qui chercha auprès d'elle un asile ; du Tillet et vraisemblablement Calvin lui-même lui demandèrent pendant quelque temps un abri dans le mystère. Une correspondance suivie s'établit plus tard entre Renée et Calvin. Toutefois la subtile duchesse n'entendait pas faire un éclat. Quand Paul III passa par Ferrare, en avril 1543, elle se montra pleine de déférence et de respect à son égard ; elle sollicita l'honneur d'être admise au baise-pied ; aussi obtint-elle du pape un bref par lequel, « en raison de la foi éprouvée » dont elle avait fourni des marques certaines, il la soustrayait, en matière de foi, à toute autre juridiction que celle de l'Inquisition romaine (5 juillet 1543). Cependant elle donnait des gages à ses amis calvinistes et, le cas échéant, prenait leur défense devant le tribunal de l'Inquisition locale. Cette conduite équivoque ne pouvait que blesser son mari, le duc Ercole, dont les sentiments catholiques étaient à toute épreuve. A son lit de mort (3 octobre 1558), celui-ci fit jurer à Renée qu'elle romprait tous rapports avec les hérétiques, mais elle eut bientôt honte de sa faiblesse et consulta Calvin qui la libéra de son serment, en lui faisant entendre qu'elle avait offensé Dieu et qu'elle n'était nullement tenue d'observer sa promesse, « non plus qu'un vœu de superstition ». Pour échapper à toutes les embûches qui l'attendaient dès lors en Italie, elle prit le parti de se retirer dans son château et sa terre de Montargis, où il lui fut loisible d'accueillir ses amis non catholiques. C'est là qu'elle mourut, le 15 juin 1575, en hérétique impénitente.

M. Rodocanachi fait ainsi l'histoire abrégée du mouvement réformiste dans toutes les principales villes de l'Italie. Parallèlement, il marque l'action réformatrice que les papes exercèrent, de Paul III à Clément VIII. A son sens, ce fut le pontificat de Pie V qui fut le moment le plus décisif dans la crise religieuse que traversait la Péninsule. Sous ses prédécesseurs immédiats, l'Inquisition avait sévi plus ou moins rigoureusement et le nombre des hérétiques condamnés ou même brûlés vifs avait été assez considérable. Pie V donna le dernier coup à l'hérésie. Vingt ans après sa mort (1572), nous dit M. Rodocanachi, « toute trace de protestantisme avait, à proprement parler, disparu de l'Italie ». Les mesures de rigueur prises contre les héré-

Digitized by Google

tiques et l'application des réformes ecclésiastiques édictées par le concile de Trente avaient insensiblement amené ce résultat.

Tel est le thème développé par M. Rodocanachi, au cours de ses deux volumes. Nous n'avons fait que l'indiquer. Pour en saisir toute la portée, il faut pénétrer avec lui dans les détails des faits. On appréciera mieux ainsi le mérite de ses recherches et la valeur de ses découvertes.

3. Le développement qu'a pris en ces derniers temps la dévotion au Sacré-Cœur, et la canonisation de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque ont provoqué l'éclosion d'une abondante littérature spirituelle ou mystique, soit purement édifiante, soit même avec un tour qui veut être tout à la fois édifiant et polémique. Nous ne signalerons ici que *Sainte Marguerite Marie, sa vie intime* (1), par le P. Hamon S. J.; *Sainte Marguerite Marie, la Perle du Sacré Cœur*, par Adolphe Retté (2); *Le Message du Sacré Cœur à Louis XIV et le P. de la Chaise, étude historique et critique*, par J. de Récalde (3).

M. Retté commence son livre par un chapitre sur la *science matérialiste* et plus spécialement sur le renanisme, il l'achève en racontant l'hostilité que rencontra, au cours des deux derniers siècles, le culte du Sacré-Cœur. C'est dire que sa plume est parfois un peu véhémente et son style un peu agressif. L'expression de sa dévotion au Sacré-Cœur n'en est que plus ardente et plus pénétrante.

La *Vie de sainte Marguerite-Marie* lui est une occasion d'exhaler ses sentiments les plus intimes et les plus fervents. « Tandis que j'écrivais de mon mieux, dit-il, cette *Vie* de la sainte dont voici les dernières lignes, j'ai connu l'allégresse de brûler comme un sarment ramassé sur le fumier du siècle par la main miséricordieuse du Bon Maître et je suis entré en combustion au contact de ce brasier terrible et suave : le Sacré-Cœur. Je souffrais et j'étais heureux de souffrir ». M. Retté n'a écrit son livre que pour communiquer aux autres cette flamme qui l'embrase.

Le P. Hamon développe à peu près le même thème dans le même esprit. Préparé à son œuvre par une vie de la *Bienheureuse Marguerite-Marie*, qu'il publia en 1907, il n'avait presque aucun effort à faire pour pénétrer dans l'intimité de la sainte et y recueillir les trésors de vie spirituelle que recélait cette âme d'élite. « J'ai raconté, dit-il, la Vie de la Bienheureuse : je voudrais aujourd'hui raconter son âme ». Et il esquisse un dessin du portrait qu'il se propose de tracer. « L'âme de cette jeune fille, de cette grande religieuse, de cette élue divine est à la

(1) In-12 de x-271 p., Paris, G. Beauchesne, 1920.
(2) Paris, Bloud et Gay, 1920. In-12 de 29 pp.
(3) Paris, Chiron, s. d. In-12 de x-124 p.

Digitized by Google

fois simple et complexe, toute de candeur, de loyale et profonde humilité; ses dons naturels — quelques-uns furent éminents — sont grandis, surnaturalisés par les grâces merveilleuses qui les transforment. Elle est naïvement et malgré les apparences joyeusement humaine. Marguerite-Marie Alacoque a l'esprit droit de sa race; petite fille de paysans bourguignons, elle en a le bon sens merveilleux. Elle est un peu trop repliée sur elle-même, elle s'analyse un peu trop, mais elle le fait si simplement, si humblement, que le lecteur n'a aucune peine à le lui pardonner. Elle est très vibrante, très aimante; son cœur d'or ravit par le charme naturel qui s'en dégage; il est impossible, à qui la fréquente un peu, de ne pas l'aimer beaucoup. Ce n'est plus l'amour, c'est la vénération qui envahit notre âme tout entière et la subjugue, quand nous nous trouvons en face des grâces surnaturelles, qui lui furent prodiguées : extraordinaires en elles mêmes, elles ont eu dans l'Église une merveilleuse influence et vraiment unique. C'est à elle que Jésus a dit, en découvrant sa poitrine : « Voilà ce cœur qui a tant aimé les hommes! » C'est à elle que Jésus a demandé une fête en l'honneur de son cœur divin, le vendredi qui suit l'octave du Saint-Sacrement, c'est à elle qu'il a demandé un hommage d'amour réparateur; c'est elle qu'il a chargée de faire connaître au monde les promesses dont il voulait enrichir la nouvelle dévotion; c'est elle qui a reçu la mission de transmettre à Louis XIV, il faut dire à la France, un message comme jamais roi, comme jamais peuple n'en a reçu ».

Nous en avons assez dit pour faire connaître l'esprit du livre du P. Hamon. Les âmes pieuses y trouveront un aliment substantiel. A cet égard, on ne saurait trop en recommander la lecture. Mais, au point de vue historique et critique, il nous semble que des réserves s'imposent. Et ces réserves, on les trouve pour ainsi dire formulées d'avance dans l'ouvrage de M. de Récalde Nous ne ferons que les indiquer ici.

M. Adolphe Retté avait bien vu que certaines révélations, faites, dit-on, à Marguerite-Marie, étaient mises en doute par les critiques ou les théologiens, et comme « son livre avait surtout pour objet de décrire la vie intérieure de la Bienheureuse », il s'est abstenu de les rapporter. Mais le P. Hamon, ayant déjà pris position sur ce sujet dans son étude intitulée : Le *Message du Sacré-Cœur à Louis XIV, à la France*, n'a pas eu la même discrétion. Il tient toujours pour assuré que les révélations contestées sont authentiques, et il maintient l'explication qu'il a donnée du *Message à Louis XIV, à la France*.

Cependant il est bien difficile, quand on relit le texte du *Message* de ne pas voir à quelles impossibilités historiques se heurtent ceux qui affirment son authenticité et sa réalisation. Nous l'avons déjà

Digitized by Google

fait remarquer dans une chronique de la *Revue du clergé*. L'argumentation de M. de Récalde rendra la chose plus évidente.

Rappelons la teneur la plus significative du fameux texte. « Le Père Éternel voulant réparer les amertumes et les angoisses que l'adorable cœur de son divin Fils a reçues dans la maison des princes de la terre... veut établir son empire dans le cœur de notre grand monarque, duquel il veut se servir pour l'exécution de ce dessein qu'il désire voir s'accomplir en cette manière, qui est de faire faire un édifice où serait le tableau de ce divin Cœur pour y recevoir la consécration et les hommages du roi et de toute la cour. De plus, ce divin cœur se veut rendre protecteur et défenseur de sa sacrée personne contre tous ses ennemis visibles et invisibles... C'est pourquoi il l'a choisi comme *son fidèle ami* pour faire autoriser la messe en son honneur par le Saint-Siège apostolique et en obtenir tous les autres privilèges... et bénédictions sur toutes ses entreprises... *en donnant un heureux succès à ses armes pour le faire triompher de la malice de ses ennemis*... Mais comme Dieu a choisi le *R. P. de la Chaise pour l'exécution de ce dessein, par le pouvoir qu'il lui a donné sur le cœur de notre grand roi, ce sera donc à lui de faire réussir la chose, en procurant cette gloire à ce divin Cœur de N. S. J. C. Il en sera récompensé et toute sa sainte Congrégation dont il se rendra par ce moyen l'honneur et la gloire*... Il veut que les RR. PP. Jésuites fassent connaître l'utilité et la valeur (de cette dévotion de ce Cœur tout aimable), cela leur étant réservé. » Cette lettre serait datée du mois d'août 1689; déjà dans une précédente lettre de Marguerite-Marie, en date du 17 juin 1689, le Sacré Cœur se serait exprimé ainsi : « *Fais savoir au fils aîné de mon Sacré Cœur* — parlant de notre roi — que ce cœur adorable veut régner dans son palais, être peint dans ses étendards et gravé dans ses armes pour les rendre victorieuses de tous ses ennemis en abattant à ses pieds ces têtes orgueilleuses et superbes pour le rendre triomphant de tous les ennemis de la sainte Église... Notre bon Père de la Colombière a obtenu que *la très sainte Compagnie de Jésus* sera gratifiée, après notre cher Institut, de toutes les grâces et privilèges particuliers de la dévotion du Sacré Cœur de N. S. J. C. »

Ce *Message* est il parvenu à Louis XIV ? Non, de l'avis de la plupart des critiques, y compris le P. Hamon, qui croit pourtant à son authenticité. Mais le P. Hamon se sauve en disant que Louis XIV, le destinataire, représentait la France et que le *Message* s'adressait à la France, personnifiée en Louis XIV, qu'il est par conséquent non pas personnel mais national. Nous avons déjà dit ailleurs combien cette explication est arbitraire et subjective. Le P. Bainvel, S. J., abonde dans notre sens : « L'idée d'un hommage national tel que nous l'entendons maintenant,

Digitized by Google

écrit-il, ne se présente jamais à Marguerite-Marie. Ce n'est pas un acte de gouvernement, un acte de pouvoir royal, qui s'exercerait sur la France et au nom de la France », que la Bienheureuse demande à Louis XIV. « Dans leur ensemble les récompenses promises, avantages spirituels et temporels, se réfèrent à la personne du roi. Jamais la France n'a été directement mise en cause. »

Quels sont les personnages en vue? Louis XIV que le Sauveur appelle « son fidèle ami » ou encore « le Fils aîné de mon Sacré-Cœur », le P. de la Chaise qu'il a choisi pour l'exécution de son dessein, le « bon P. de la Colombière » et en général la sainte congrégation des RR. PP. Jésuites, à qui l'établissement de la dévotion au Sacré-Cœur est réservé. Ce groupement de personnalités diversement éminentes rend bien douteuse, pour ne pas dire suspecte, la valeur et l'origine divine du merveilleux message.

Nous sommes en 1689. Quelle était alors l'attitude de Louis XIV, du P. de la Chaise, voire des jésuites français en général, vis-à-vis de l'Église? M. de Récalde va nous le dire.

La querelle des franchises, soulevée depuis 1687, durait toujours. Le marquis de Lavardin, que Louis XIV avait chargé de faire des remontrances au pape, était tombé sous le coup de l'excommunication. Rome avait interdit l'église Saint-Louis des Français, « parce que le Recteur et les ministres de cette église avaient osé admettre à la participation des sacrements, à la messe de minuit de la fête de Noël, l'ambassadeur de France, notoirement excommunié ». Lavardin riposta, en déclarant qu'il est ambassadeur de Sa Majesté Très Chrétienne et par conséquent «exempt de toutes les censures ecclésiastiques, tant qu'il sera revêtu de ce caractère et qu'il exécutera les ordres du Roi son maître ». Louis XIV insiste de son côté en chargeant (6 sept. 1688) le cardinal d'Estrées d'adresser au pape de nouvelles observations, voire de véritables menaces. Des menaces il passe aux gestes, il saisit Avignon et le Comtat Venaissin. Innocent XI tint bon. A sa mort (12 août 1689) la France semblait être au bord du schisme. Les évêques que la mort emportait n'étaient pas remplacés. Les rapports entre Rome et Versailles ne commencèrent à se détendre un peu qu'après 1692, sous Innocent XII. Et l'on voudrait que, pendant cette période critique, à ce moment précis où Louis XIV est en lutte ouverte avec le chef de l'Église, le Sauveur ait appelé le roi de France « le fidèle ami » de son Sacré-Cœur? Il aurait demandé que Louis XIV sollicitât du « Saint-Siège une messe en l'honneur du Sacré-Cœur... et tous les autres privilèges qui doivent accompagner la dévotion de ce divin Cœur » par exemple « en répandant avec abondance ses bénédictions sur toutes les entreprises » du roi, « en donnant un heureux

Digitized by Google

succès à ses armes, pour le faire triompher de tous ses ennemis », y compris sans doute le Souverain Pontife ! Où est ici la vraisemblance ?

Les jésuites de France étaient aussi, à cette date, en hostilité ouverte, voire en rupture avec Innocent XI et avec leur général, le P. Gonzalez. Louis XIV, ayant conquis dans les Flandres des territoires considérables, avait demandé que toutes les maisons et collèges des jésuites existant dans ces provinces fussent rattachés à l'Assistance de France. Le P. Gonzalez refusa de se prêter à cette combinaison. Pour se venger de son échec, le roi de France, par une dépêche en date du 11 octobre 1688, défendit à tout jésuite français, « supérieur ou inférieur », d'entretenir désormais aucun commerce avec le dit Général, sans en avoir reçu ordre exprès. L'assistant de France à Rome fut rappelé à Paris. Des conciliabules se tinrent par ordre du roi, sur lettres scellées, par le P. de la Chaise, du cachet du prince. On s'efforça de contester la validité de l'élection du P. Gonzalez, sous prétexte de l'ingérence du pape au chapitre général. Et comme toutes relations avec le P. Gonzalez leur étaient interdites, les jésuites français, le P. de la Chaise en tête, s'avisèrent de se rendre indépendants. Leur rêve fut d'élire un vicaire général qui les gouvernerait, en dehors du P. Gonzalez, sous la main du Roi. On devine quelle stupéfaction provoquèrent à Rome de pareilles mesures. Le secrétaire de la Société écrivait : « Vous provoquez sur vos têtes les foudres de la cinquième Congrégation générale et celles du pape Paul V. Vous perpétrez un forfait qu'aucun des perturbateurs de la Compagnie, au souvenir des anciens, n'a osé même concevoir ou machiner. Cette sécession n'est pas nécessaire ; elle n'est pas autorisée, elle n'est pas permise : c'est un attentat contre nos règles ». La crise dura plusieurs années. Enfin Louis XIV autorisa (2 octobre 1690) les provinciaux de France à reprendre leurs relations avec leur Général. Il n'en reste pas moins que, pendant deux ans, les jésuites français avaient eu la faiblesse d'entrer dans les desseins du roi pour faire échec à leur supérieur. Est-il vraisemblable que le Sacré-Cœur ait choisi cette date pour traiter de « très sainte compagnie » un Ordre, ou, si l'on veut, la fraction de cet Ordre en révolte contre ses constitutions et contre ses vœux, contre son Général, contre le Pape, contre les censures les plus solennelles de l'Église (cf. la Bulle de Paul V : *Quantum Religio*?) Est-il vraisemblable que Dieu lui-même ait traité de « grand serviteur de la divine Majesté » « l'honneur et la gloire » de sa sainte Congrégation » le religieux qu'on découvre à la tête de ces manœuvres, le P. de la Chaise ?

M. de Récalde n'insiste pas. Mais il est clair qu'il ne croit pas à l'authenticité du message ou du moins à son origine divine. Sur ce

Digitized by Google

point, il s'en tient à la réflexion du P. Hamon « La Bienheureuse (Marguerite-Marie) n'est pas infaillible ; à mon humble avis, elle s'est même trompée certainement, et dans des circonstances assez importantes, sur les paroles qu'elle croyait entendre ». M. de Récalde estime que, dans le cas qui nous occupe, la Bienheureuse a obéi à « des suggestions de son entourage qu'elle a confondues avec les demandes de son divin Maître ».

A tout prendre, malgré quelques violences de style, l'étude de M. de Récalde est une œuvre *historique et critique* vraiment impressionnante.

4. Saint Augustin était appelé à devenir, au XVIIe siècle, en raison de sa doctrine sur la grâce, un symbole et un « signe de contradiction ». On sait assez que l'*Augustinus* de l'évêque d'Ypres, Jansénius, déchaîna en France et surtout à Paris une véritable tempête, qui sévit durant plus d'un siècle et demi. L'histoire du jansénisme en province est mal connue. Aussi est-il bon que les érudits, qu'intéressent les questions locales, promènent leur enquête sur ce sujet dans les divers diocèses de France. Et c'est ce qu'a su faire, avec une curiosité très avertie, pour le diocèse de Nevers, M. l'abbé Charrier (1), dont l'étude si consciencieuse sur *Claude Fauchet*, évêque constitutionnel du Calvados, est sûrement familière à nos lecteurs.

M. Charrier a divisé son étude en trois parties, que semblait réclamer la division même du diocèse de Nevers. La première, intitulée le *Jansénisme dans l'ancien diocèse de Nevers*, vise surtout la ville épiscopale ; les deux autres ont pour objet le Jansénisme dans les différentes paroisses, soit de la circonscription Autunoise, soit de la circonscriptions Auxerroise du nouveau diocèse. A vrai dire, les paroisses plus ou moins éloignées de la ville épiscopale ne furent guère contaminées par l'hérésie janséniste. Le grand intérêt du livre se concentre sur les noms des évêques de Nevers, depuis l'épiscopat d'Eustache de Chéry (1645-1666) jusqu'à celui de Guillaume d'Hugues (1741-1751).

Pendant cent ans, Nevers fut à la merci des passions que soulevait la publication de l'*Augustinus* (1640) et celle de *La fréquente communion* (1643). D'un côté, une partie du chapitre, la majorité des curés de la ville, les Pères de l'Oratoire, les genovéfains et les dominicains soutenaient ardemment la cause des jansénistes ; de l'autre les jésuites, qui avaient pour alliés — pour valets, disaient leurs ennemis — les récollets, les minimes et les capucins, arboraient, avec des gestes de violence, le drapeau de l'orthodoxie. M. Charrier est très modeste quand il

(1) J. Charrier, *Histoire du jansénisme dans le diocèse de Nevers*, Paris, Champion, 1920. In-8 de 165 p.

Digitized by Google

reconnaît que « dans la chaleur de la lutte il put arriver à ces derniers, entraînés par leur zèle, de dépasser les bornes de la modération ». Il suffit d'ouvrir son livre pour voir que les orthodoxes employaient souvent d'étranges moyens de protéger l'orthodoxie. Que de fois les évêques de Nevers furent obligés de les rappeler à la charité chrétienne ! Nous ne pouvons entrer dans les détails de ces luttes passionnées et passionnantes. Le style un peu oratoire de M. Charrier en rend le récit fort attachant.

5. — L'idée est vraiment heureuse de publier à part, et luxueusement, les *Chefs-d'œuvre méconnus de la littérature française* (1). La *Collection* est imprimée par Frédéric Paillart, imprimeur à Abbeville, sur papier Bibliophile inaltérable (pur chiffon), de Renage et d'Annonay.

Le premier volume, consacré aux *Ecrits et Lettres politiques* de Fénelon, paraît sous la signature de l'abbé Ch. Urbain. C'est assez dire la valeur de l'œuvre. Nul n'a pénétré plus avant que M. Urbain dans les œuvres et l'esprit de l'archevêque de Cambrai. On aime à retrouver dans son *Introduction* le parallèle qu'il établit entre Fénelon et Bossuet. Deux grands génies à coup sûr, mais combien différents ! Cette différence tient surtout à leur origine et à leur éducation S'ils sont tout proches l'un de l'autre dans le domaine de la philosophie, de la théologie et de la politique, on ne peut s'empêcher de relever chez eux des divergences assez marquées, notamment dans la politique. Pour Bossuet, « rien n'est préférable à la monarchie absolue personnifiée dans Louis XIV ; il ne lui serait jamais venu à la pensée d'en restreindre la puissance ou d'en limiter l'exercice ». Même en matière religieuse l'autorité royale peut et doit montrer la puissance de son bras. « Ceux qui ne veulent pas souffrir que le Prince use de rigueur en matière de religion, parce que la religion doit être libre, sont dans une erreur impie ». L'archevêque de Cambrai est loin de cette conception. Sans doute il professe un respect profond pour le roi de France. Mais l'absolutisme de Louis XIV lui répugne, et il est tout disposé à mettre des bornes à la puissance royale. La nation l'intéresse autant que le roi. Et il insiste pour que Louis XIV s'imprègne bien de cette maxime de saint Thomas : *Regnum non est propter regem, sed rex propter regnum.* De là les projets de réforme gouvernementale qu'il n'hésite pas à préconiser : par exemple, condamnation des candidatures officielles, suppression de la vénalité et de l'hérédité des charges, répartition équitable des impôts, liberté du commerce, arbitrage destiné à éviter les

(1) Ch. Urbain, *Fénelon, Ecrits et Lettres politiques*, avec introduction et notes, et un portrait gravé par Ouvré (coll. des *Chefs-d'œuvre méconnus*), Paris, Bossard, 1920. In-8 de 198 p., 12 francs.

Digitized by Google

guerres (les guerres de conquête lui font horreur). Et, dans les questions religieuses où l'Etat intervient, il ne montre pas moins de libéralisme. On connaît sa théorie sur le pouvoir coercitif de l'Etat : « Nulle puissance humaine ne peut forcer le retranchement impénétrable de la liberté du cœur. La force ne peut jamais persuader les hommes ; elle ne fait que des hypocrites. Quand les rois se mêlent de religion, au lieu de la protéger, ils la mettent en servitude. Accordez donc à tous la tolérance civile, non en approuvant tout comme indifférent, mais en souffrant avec patience tout ce que Dieu souffre, et en tâchant de ramener les hommes par une douce persuasion ».

Telles sont les grandes lignes de la doctrine qu'on trouve développée dans les œuvres que publie, sur les documents originaux, avec une diligence minutieuse, M. l'abbé Urbain. Faut-il en marquer les titres ? 1° *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté;* 2° *Tables de Chaulnes* ou *Plans de gouvernement* ; 3° *Mémoires sur les mesures à prendre après la mort du duc de Bourgogne* ; 4° *Lettres politiques*, à Louis XIV, au marquis de Louville, au duc de Chevreuse.

Après avoir lu ces ouvrages, on se demande si vraiment Fénelon était bien « l'esprit le plus chimérique du royaume ». Ce n'est sûrement pas l'avis de Brunetière : « Les écrits politiques de Fénelon, dit-il, témoignent d'un remarquable sens pratique. Il est impossible de méconnaître qu'il y eut positivement dans l'archevêque de Cambrai des parties de l'homme d'Etat. Le duc de Bourgogne malgré Fénelon et malgré Saint-Simon n'eût pas été peut-être un grand roi, ni surtout bien brillant, mais l'archevêque de Cambrai n'eût pas été un ministre médiocre ».

On peut donc s'étonner que Fénelon n'ait pas exercé plus d'influence sur le développement des idées politiques au XVIIIe siècle. « Si son prestige a été considérable, dit M. Urbain, si les philosophes l'ont vanté à l'envi, son influence a été presque nulle. Montesquieu, Voltaire, Rousseau ont été les vrais maîtres du XVIIIe siècle et Mably, plus qu'eux tous peut-être, a fait penser les hommes de la Révolution ».

6. *La Compagnie de Jésus, Esquisse de son Institut et de son histoire* (1521-1773) (1), tel est le titre que le P. Brucker donne à son étude historique sur la Compagnie de Jésus, des origines à la suppression par Clément XIV. « Il ne faudrait pas y chercher, dit-il, un tableau complet de l'action de la Compagnie : un aperçu fidèle, sommaire, et néanmoins assez nourri de faits pour permettre une appréciation juste des services rendus par les Jésuites, c'est tout ce que l'on peut demander à mon modeste volume. » Il est sûr que, si l'on voulait supprimer de

(1) Paris, G. Beauchesne, 1919. In-12 de VII-839 p.

Digitized by Google

l'histoire de France ou même de l'histoire générale de l'Eglise la part d'influence exercée par les jésuites du XVIe au XVIIIe siècle, un vide énorme se creuserait dans la série des événements. Et c'est déjà une assez belle gloire pour la Compagnie qu'on soit forcé de reconnaître que sans elle on ne saurait expliquer l'histoire du monde pendant deux siècles et demi. Mais la direction imprimée par les jésuites dans leur sphère au cours des événements fut-elle toujours avantageuse aux individus et aux nations? C'est la question que le P. Brucker essaie de résoudre. Il se défend de prononcer « un panégyrique » de la Compagnie; son dessein est simplement de répondre aux attaques, malveillantes ou non, que l'Institut a eu à soutenir depuis ses origines. Il paraît, du reste, quelque peu obsédé par l'idée des reproches et des calomnies dirigées contre les siens. Et cette attitude de défensive qu'il prend souvent donne à son livre un caractère marqué d'apologétique. Est-ce un défaut? Je n'ai pas à le décider. Toujours est-il qu'on trouvera dans son « esquisse » un bon résumé de l'histoire des Jésuites.

Pour faire voir sa méthode, je n'aurais que l'embarras du choix entre les épisodes qui constituent le fonds de son ouvrage. Je me bornerai à citer une page qui regarde précisément les faits dont nous avons parlé plus haut : la conduite du P. de la Chaize dans le conflit qui divisait le gouvernement français et le pape Innocent XI. « Innocent XI estima toujours que le Père confesseur n'en faisait pas assez. Le Père de la Chaize n'était-il pas un peu excusable s'il répondait qu'on lui demandait l'impossible? En effet, avait-il quelque chance de déterminer Louis XIV à se soumettre purement et simplement au pape sans avoir obtenu la moindre concession?... En vain le roi offrait pour la régale les amendements les plus larges; en vain il se montrait disposé à tenir pour non avenue la déclaration de 1682 : Innocent XI ne paraissait faire aucune attention à tout cela; il restait ferme et entier à vouloir que le roi révoquât tout ce qu'il avait édicté sur ces matières. Harcelé, tantôt par le nonce, tantôt par le Père général écrivant sur ordre du Souverain Pontife, et pressé d'appuyer cette réclamation dont, si juste qu'elle fût, il n'y avait nul succès à espérer, le Père de la Chaize finit par déclarer qu'il ne pouvait plus se mêler des affaires de Rome. Là-dessus le nonce reçut injonction de rompre toutes relations avec cet homme « qui ne voulait rien faire et qui n'avait jamais rien fait »; mais Mgr Ranuzzi protesta que cette rupture le priverait d'un réel secours, vu qu'il « obtenait toujours par le Père de la Chaize plus que par aucun autre » (25 juillet 1686). Aussi l'ordre *ab irato* fut-il bientôt retiré; et le Père ne laissa pas que de saisir encore toutes les occasions de servir l'Eglise et le Saint Siège. Néanmoins, le conflit ne fut apaisé que plus tard sous Innocent XII.

Digitized by Google

On admirera les nuances de ce jugement. Innocent XI n'avait pas tort, sa réclamation était si juste! Mais il avait trop exigé. Louis XIV avait-il tort? « Il offrait pour la régale les amendements les plus larges, et il se montrait disposé à tenir pour non avenue la déclaration de 1682 : Innocent XI ne paraissait faire aucune attention à tout cela ». Comment donner tort à Louis XIV? Ou du moins comment donner tort au Père de la Chaize qui soutenait la politique de Louis XIV contre le Père général, et contre le Pape? En somme, le Père de la Chaize pouvait se rendre ce témoignage : « J'apprends qu'on n'est pas content de moi (à Rome), de quoy je ne m'inquiète pas beaucoup, me contentant d'être seur qu'on le devroit estre, et que Dieu me rendra justice en son temps ».

Je laisse au lecteur le soin de juger ce jugement.

7. La thèse que M. l'abbé Lavaquery (1) a composée sur le *Cardinal de Boisgelin* (1732-1804) est marquée tout à fait au bon coin. A l'étude des principaux documents imprimés, l'auteur a joint de fructueuses recherches dans les dépôts d'archives, et il a pu utiliser non seulement des papiers de famille, mais encore le journal manuscrit de l'abbé de Véri qui méritait d'être mis au jour depuis longtemps. Il y a là un témoignage qui paraît assez partial « sur le couchant de la Monarchie », mais par certains côtés très révélateur. Dans les citations qu'il en fait, M. Lavaquery marque une grande indépendance de jugement. Tout son livre révèle, d'ailleurs, les qualités du véritable historien : grand sens critique, ordre, clarté dans la composition, amour absolu de la vérité. Ce qu'on a appelé joliment « l'apologétique de la réticence » et qui consiste à cacher ou à voiler certains aspects des hommes ou des évènements n'est nullement son fait. La royauté, la noblesse, le clergé du XVIIIe siècle trouvent en lui un peintre très suggestif. Et, dans ce cadre bien dessiné, le caractère de son héros n'en offre que plus de relief.

Jean de Dieu-Raymond de Boisgelin de Cucé était issu de l'une des plus nobles familles de Bretagne. Comme la plupart des cadets de famille, il fut destiné à la carrière ecclésiastique. Etudiant en Sorbonne, il se sentit attiré vers un groupe de jeunes gens qui devaient plus tard avoir aussi quelque célébrité; un Champion de Cicé, futur archevêque de Bordeaux, un Turgot qui préféra la cour et les affaires au sacerdoce, un Loménie de Brienne, qui eût mieux fait de l'imiter que de prétendre aux fonctions épiscopales, un Morellet et un Véri qui entrèrent dans les ordres pour posséder de gros bénéfices sans en soupçonner les obligations. Boisgelin conserva toujours, par la suite, avec eux de cordiales relations. Mais seul de tous, avec de Cicé, il eut

(1) E. Lavaquery, *Le cardinal de Boisgelin* (1732-1804), Paris, Plon-Nourrit, 1921, 2 vol. in 8° de 410 et 414 p., 30 fr.

Digitized by Google

le sens de la dignité de l'état ecclésiastique. Après une sérieuse retraite chez les Sulpiciens, il reçut le sous-diaconat aux Quatre-Temps d'automne : 21 septembre 1754, il avait 22 ans et demi. Un peu plus tard, il recevait la prêtrise. Pour un homme de son rang c'était un grand pas fait vers l'épiscopat.

La coutume était, chez les ecclésiastiques de carrière, de s'initier à l'administration épiscopale en se faisant agréer comme grands-vicaires par quelque prélat bien en vue. L'abbé de Boisgelin eut la bonne fortune d'exercer le grand vicariat sous le cardinal de Saulx-Tavanes, archevêque de Rouen, qui était lui-même un excellent disciple de Fénelon. Toutefois les faveurs royales ne devaient pas lui venir de ce côté. Tavanes mourut sans avoir pu lui procurer une abbaye. Ce fut à la suite de Loménie de Brienne et à sa place que de Boisgelin fut pourvu de l'abbaye de Vauluisant, puis de l'archidiaconé de Pontoise qui, depuis l'origine, faisait partie, comme on sait, du diocèse de Rouen. L'archidiacre de Pontoise devait révéler dans ce poste ses grandes qualités d'administrateur et son sens de l'apostolat.

A trente trois ans Boisgelin fut pourvu de l'évêché de Lavaur, et cinq ans plus tard (1770) il occupait le siège d'Aix. C'est sur ce théâtre digne de ses talents que, pendant les vingt dernières années de l'Ancien Régime, il allait donner sa mesure.

Le dix-huitième siècle n'a guère fourni d'évêques selon le cœur de saint Vincent de Paul. Sans atteindre à cet idéal, Boisgelin sut remplir ses fonctions avec un véritable sens sacerdotal. Le mot qu'il écrivait un jour à propos de ses collègues qui négligeaient leurs devoirs, entre autres celui de la résidence, le peint assez heureusement : « Ils doivent bien s'ennuyer dans des places qu'ils ne remplissent pas ». Boisgelin n'eut pas le temps de s'ennuyer. Visite des paroisses de son petit archidiocèse, confirmations, ordinations, rédactions de ses mandements, de ses *Fénéloniana*, comme il disait, l'occupèrent suffisamment.

Il se laissa glisser à d'autres occupations littéraires qui lui font moins d'honneur. « Le grand péché de l'archevêque d'Aix, dit M. Lavaquery, est un péché littéraire. Il s'est imaginé que la poésie était chose facile et s'est cru poète ». Et le malheur voulut que son goût des vers l'entraînât à rimer en français une traduction du *Temple de Cnide* de Montesquieu et des *Héroïdes* d'Ovide. On sait que ce dernier recueil se compose d'épîtres amoureuses échangées entre des personnages mythologiques, tels que Héro et Léandre, Ariane et Thésée, Hélène et Paris, etc. Boisgelin reconnaît que le sujet est assez scabreux. Mais il se flatte d'avoir évité, grâce à l'habileté de sa plume, le danger du scandale ; sa traduction, pense t-il, « soulève le voile de la pudeur et ne le déchire pas ». Plus tard ses ennemis jugèrent sévèrement ces

Digitized by Google

essais d'un goût douteux et s'en firent une arme contre lui. Il est sûr que le bon archevêque eût mieux fait de choisir un passe-temps moins profane.

La vie de société lui prit aussi une partie de ses loisirs. On a remarqué qu'il se tenait à l'écart des philosophes proprement dits, et qu'il fréquentait plutôt les *économistes*. On le vit pourtant chez la princesse de Beauvais, grande dame philosophe, et, sans que personne y trouvât à redire, chez la protestante Madame Necker. On a là comme un indice de son libéralisme, dont il donna plus tard des preuves non équivoques.

Pendant la crise sociale qui marque surtout la seconde partie du XVIIIe siècle, il eut le sens des réalités à un degré rare. Il vit que la monarchie, représentée par un Louis XV et un Louis XVI, ne répondait plus aux besoins des temps. Pendant une disette de 1773, il osait dire, au scandale évidemment des courtisans de l'autocratie : « C'est une erreur de croire que le roi lui-même est assez puissant pour nourrir son peuple ». Lors de la réinstallation du Parlement de Provence supprimé par Maupeou, il constatait dans son discours : « Ainsi, quand tout a plié sous l'autorité souveraine, reste l'opinion publique, qui persuade l'autorité même et ne lui cède jamais. » C'était comme un pressentiment de la participation plus ou moins directe du peuple au gouvernement de la chose publique. Les lois existantes appelaient, selon lui, de sérieuses réformes. Dans ses *Réflexions sur l'Esprit des lois*, tout en rendant hommage au génie de Montesquieu, il lui reproche d'être demeuré trop traditionaliste, de ne pas suivre le mouvement qui entraîne les âmes : « C'est l'esprit des lois de France qu'il explique, qu'il justifie, et qu'il ne réforme pas; il respecte tous les usages, il conserve tous les abus, il flatte la nation par son langage, il rassure le gouvernement par ses principes ». Il fallait aller plus loin Boisgelin demande des garanties pour la liberté individuelle; il admet que le clergé supporte sa part des charges fiscales ; la séparation des deux pouvoirs ne l'effraie pas; il prône une séparation fondée sur la transcendance même de la foi catholique, et son libéralisme va jusqu'à désavouer franchement les vexations qui suivirent la révocation de l'Édit de Nantes. « Nous offensons également, dit-il, la religion des protestants et la nôtre par des persécutions qu'une tradition commune de douze siècles nous apprit à condamner ».

C'est avec ces idées bien définies que Boisgelin se présenta à la Constituante. Il estimait que la noblesse et le clergé, pour conserver leur légitime influence, devaient sacrifier leurs privilèges. « Le malheur est qu'on y tient trop, écrivait-il à Mme de Gramont, à l'encontre de l'opinion nationale. On pourrait les offrir, on aime mieux les perdre ».

Digitized by Google

En prenant la présidence de l'Assemblée électorale de la sénéchaussée d'Aix, il avait insisté sur cette pensée de désintéressement. « La Nation recouvre aujourd'hui ses privilèges, et le clergé n'en a plus besoin ».

Appelé à la présidence de l'Assemblée nationale en novembre 1789, Boisgelin devint, sinon le plus grand orateur, du moins le véritable chef du clergé, dans les débats relatifs aux affaires religieuses. La main-mise de l'État sur les biens ecclésiastiques le consterna : « C'est la confiscation qui amènera la banqueroute, s'écria-t-il... Nous osons vous le prédire, les biens du clergé seront pour la nation ce qu'ont été pour l'Espagne les mines du Pérou. » En vain s'opposa-t-il de toutes ses forces à la promulgation de la Constitution civile du clergé. Cette loi votée, il jugea que sa dignité lui commandait de ne plus siéger à l'Assemblée. Il n'en suivit pas moins de très près le cours des événements. C'est lui qui rédigea la fameuse *Exposition des principes sur la Constitution du clergé*, revêtue de cent quarante-deux signatures épiscopales. Rome allait se prononcer. Une fois la Constitution condamnée, ce fut encore Boisgelin qui composa l'éloquente lettre à Pie VI où les évêques, membres de l'Assemblée, protestaient de leur désintéressement et de leur docilité, offraient même spontanément d'abandonner leurs sièges, si le Saint-Père jugeait utile d'en disposer dans l'intérêt de la paix religieuse. Est-il besoin de souligner la portée de cette généreuse démarche qui devait avoir plus tard de si graves conséquences, lors des négociations du Concordat ?

Les événements se précipitaient. Bien qu'il ne perdît pas de vue son diocèse (« les besoins des fidèles sont la mesure de nos devoirs », écrivait-il), il dut quitter la France Il s'embarqua à Dieppe sur un bâteau où étaient entassés cent seize prêtres, et s'établit à Londres. Dans les diverses réunions épiscopales qui se tinrent en Angleterre, il suivit toujours une ligne politique pleine de modération. Son unique souci était le rétablissement de la paix religieuse en France. A la différence de nombre de ses collègues qui se rattachaient aveuglément aux princes déchus, et croyaient pouvoir rétablir, avec le temps, l'ancien état de choses, Boisgelin regardait résolument Bonaparte préparer l'avenir. Après Brumaire, il n'hésita pas à encourager les promesses de soumission au régime nouveau, et quand le Concordat fut signé il donna simplement à Pie VII la démission qu'il avait solennellement offerte à Pie VI dix ans auparavant. Son exemple entraîna plusieurs de ses collègues et contribua plus que tout autre à former une petite majorité de démissionnaires.

Cette démarche, pour être sincère, comme l'entendait Boisgelin, impliquait l'acceptation éventuelle d'un siège épiscopal dans la nouvelle

Digitized by Google

église concordataire. « C'est pour le rétablissement de la religion que nous devons nous démettre et que nous devons accepter. La démission est le sacrifice d'un moment ; l'acceptation est celui d'une vie entière au bien de la religion ».

Le Premier Consul lui sut-il gré de cette noble attitude? Il aurait pu le nommer archevêque de Paris ; pour des raisons politiques difficiles à démêler, il ne lui fut donné que le siège de Tours. Du moins, c'est Boisgelin qui fut chargé de prendre la parole à Notre-Dame dans la célèbre cérémonie du jour de Pâques de 1802, destinée à fêter le rétablissement officiel du culte. Il avait jadis prononcé le discours du sacre de Louis XVI. Que ces temps étaient loin ! Bonaparte et Boisgelin se trouvaient désormais d'accord pour montrer qu'avec le Concordat une ère nouvelle venait vraiment de se lever pour l'Église de France.

Sur le siège de Tours, il déploya tout le zèle dont il était rempli. Les visites des paroisses lui prenaient le plus clair de son temps. En une seule année il donna plus de *trente mille* confirmations. Ce travail acharné devait abréger ses jours. Au début d'août 1804, c'est-à-dire un peu plus de deux ans après la prise de possession de son siège, il crut pouvoir s'accorder quelque répit. Il était trop tard ; le 22 août, la mort le terrassait.

Ces lignes n'ont pas la prétention de résumer, même sommairement, l'ouvrage de M. Lavaquery sur le Cardinal de Boisgelin ; elles n'ont qu'un but qui est d'encourager à lire son livre. On y verra de quelle façon, minutieuse et large à la fois, l'auteur s'entend à tracer, en pied, le portrait de l'un des plus grands évêques français du XVIIIe siècle.

8. C'est un mystique en son genre que nous présente M. Albert Houtin dans sa biographie du *Père Hyacinthe Loyson* (1), un mystique « plus intellectuel qu'effectif », un « mélange inextricable de mysticisme et de rationalisme », comme le héros du livre se définit lui-même. Les événements auxquels il fut mêlé ne fournissaient peut-être pas la matière d'un volume. Le tissu de l'ouvrage consiste principalement dans les *Mémoires* que le Père Hyacinthe a rédigés au jour le jour, à partir du mois d'avril 1868 jusqu'à la fin de sa vie, ou plutôt (puisque la biographie s'arrête présentement à la rupture du Père avec l'Eglise) jusqu'au 22 septembre 1869, et que M. Houtin a largement utilisés. La biographie ainsi conçue a été revue à plusieurs reprises par le Père Hyacinthe lui-même avant sa mort. Peu de documents nouveaux ont servi à la compléter. De la sorte, nous sommes en présence d'une œuvre qui est presque une autobiographie. Le Père Hyacinthe y paraît, du moins,

(1) Albert Houtin, *Le Père Hyacinthe dans l'Eglise romaine* (1827-1869), avec un portrait, in-12 de 395 p., Paris, Nourry, 1920.

Digitized by Google

dans l'attitude intérieure et extérieure qu'il s'est composée au cours de sa vie de carme. Le mérite de M. Houtin est de ne l'avoir pas défiguré. Son livre est, autant que j'en puis juger, « une œuvre de bonne foy ».

La famille du futur Père Hyacinthe (Charles Loyson) était profondément religieuse. Sa mère avait rêvé, avant même qu'il fût né, qu'il serait prêtre. Son père, bien que recteur d'Académie, se réserva l'éducation de ses fils, de peur qu'ils ne sentissent quelque courant d'air moderne dans un établissement d'instruction publique. Toutefois, « comme M. Loyson n'avait pas le loisir de les instruire lui-même, ils reçurent à la maison les leçons de professeurs de l'Université ». Leur principal maître fut l'abbé Hontang, qui d'ailleurs regardait Charles comme « un mauvais élève ».

Les études philosophiques et théologiques que celui-ci fit au séminaire de Saint-Sulpice laissèrent en lui une forte empreinte. Il eut pour professeur de théologie M. Baudry, futur évêque de Périgueux, qui incarnait alors, aux yeux d'un certain nombre de ses élèves, toute la grandeur et toute la science de l'Eglise. Si profonde était son influence que Charles Loyson écrivit plus tard (en forçant un peu la note) : « Je n'appartenais pas à la religion catholique romaine, mais à la religion de Charles Théodore Baudry ». Le manque d'équilibre de sa pensée se trahit déjà ; à mesure qu'il avancera dans la vie, le besoin d'incarner l'Eglise dans une forme particulière qui n'est pas l'Eglise se marquera davantage.

Charles Loyson fut ordonné prêtre le 14 juin 1851 dans la cathédrale de Paris. Le lendemain, il chanta sa première messe à Issy. Il était tout à sa vocation et à son holocauste. « Par un excès de sacrifice dans le dépouillement de toutes les affections terrestres, excès que plus tard il devait se reprocher amèrement, il ne permit pas à ses parents d'être présents à ce premier acte de son sacerdoce, en dépit de leur instante prière ». « Je suis assuré, se disait-il, que M. Olier m'approuverait. » Outrance, toujours outrance, idéal faussé. Ce fut seulement aux vacances suivantes que son père et sa mère en larmes eurent la joie de communier de sa main.

Sa vie durant, le 14 et le 15 juin restèrent pour lui des anniversaires sacrés. Ses mémoires en font foi. Réponse à ceux qui se demanderaient si Charles Loyson avait bien la vocation sacerdotale. « 14 juin 1906, cinquante cinquième anniversaire de ma prêtrisé à Notre-Dame de Paris. Ce jour-là j'ai été élevé à la plus haute dignité qui soit et qui puisse être au monde. Plus que Roi, plus que Prophète : *Prêtre*. C'était un beau jour d'été comme aujourd'hui, le ciel était bleu, le soleil brillait. Ce jour-la ne m'a pas menti ». — 14 juin 1904 : « La main de Dieu a été sur moi ce jour-là. Elle y est encore aujourd'hui, je me sens prêtre ». Il est vrai qu'il ajoute : « Prêtre de l'Eglise de la réforme

Digitized by Google

catholique ». Mais il est clair que son sacerdoce ne lui a jamais pesé. Le vœu de continence même, auquel il s'astreignait par la réception du sacrement de l'ordre, ne fut pas la moindre de ses joies. Il parle quelque part de sa « pratique fidèle et enthousiaste du célibat ».

Il était alors mené par un idéal d'ascétisme à la réalisation duquel les hommes et les circonstances ne se prêtaient guère. La vie de communauté l'attirait particulièrement. Il en fit l'essai chez les Sulpiciens et les Dominicains, de 1851 à 1859 : *Inquietum est cor meum, donec requiescat in te*, aurait-il pu dire avec saint Augustin. En 1859, il échouait chez les Carmes, et prononçait ses vœux le dimanche 22 avril 1860. A peine avait-il accompli son sacrifice, qu'il s'aperçut que la nouvelle congrégation où il entrait n'était point l'Ordre fervent qu'il imaginait. Dès le mois de mars 1861, il écrivait : « J'ai manqué ma vie, brisé mon avenir, je ne serai jamais heureux au Carmel ». Il passa dès lors par des crises d'enthousiasme et de découragement qui se succédèrent presque régulièrement Dans une effusion du 6 novembre 1863, on relève ces mots : « *Frater Hyacinthus ab Immaculata Conceptione, carmelita discalceatus indignus, indignissimus filius sancti Eliae, sanctae Theresiae et sancti Joannis a Cruce.* Je sens toute la gloire et tout le bonheur d'être Carme et que, par la miséricorde de Dieu, c'est bien ici ma vocation et *au-delà* ». Ce n'était là malheureusement qu'une heure d'exaltation qui n'eut guère de lendemains.

La parole publique allait-elle être un dérivatif pour ses inquiétudes d'ascète? On avait remarqué en lui ce qu'on pourrait appeler le don de l'éloquence. Ses premières prédications eurent un grand succès, que l'avenir devait consacrer. De 1865 à 1868, il fut appelé par Mgr Darboy à prêcher l'Avent dans la chaire de Notre-Dame. L'élite de la société parisienne se pressa à ses sermons. Et l'enthousiasme que sa parole provoqua ne fit que croître d'année en année. De bons juges, tels que le prince de Broglie, estimaient que son éloquence égalait, surpassait même l'éloquence du P. Lacordaire.

Mais le libéralisme doctrinal qu'il professait du haut de la chaire, aussi bien que dans les tribunes publiques, non seulement à Paris, mais encore à Bruxelles et à Rome, attirèrent sur lui l'hostilité, voire les foudres de la presse ultramontaine. L'abbé Morel et Louis Veuillot s'acharnèrent à sa perte. Dans l'état d'âme où il se trouvait, il ne fallait qu'un incident un peu grave pour le porter aux dernières extrémités.

Son orthodoxie était vraiment en péril. Le cadre où se mouvait la pensée catholique lui paraissait chaque jour de plus en plus étroit. Il en jugeait ainsi, non seulement d'après les théories plus ou moins exactes de ses adversaires, mais encore d'après l'idée qu'il se faisait de

Digitized by Google

l'épiscopat et de la papauté. L'Eglise, à commencer par l'ordre du Carmel, appelait des réformes intellectuelles et morales que ses chefs n'osaient entreprendre ou même dont ils ne soupçonnaient pas l'urgence. Dès lors que faire? Rompre avec son Ordre? Rompre avec l'Eglise ultramontaine, c'est-à-dire avec l'Eglise romaine pour vivre d'une vie religieuse séparée plus intense? Ces questions se posaient parfois à son esprit jusqu'à l'obsession. Son journal porte la trace de l'inquiétude qui le ravageait, en même temps que des efforts qu'il faisait pour garder l'équilibre de sa foi et le sentiment de sa vocation. Le 7 novembre 1865, il écrivait : « Sortir de l'Eglise? *Domine, ad quem ibimus? Verba vitae eternae habes.* Y demeurer... en étant *romain* comme on l'entend aujourd'hui? La conscience ne le permet pas, il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Demeurer dans l'Eglise, en y faisant de l'opposition, en y pratiquant pour le moins le silence respectueux? C'est compromettre à la fois sa conscience devant Dieu et son ministère devant les hommes. Je marcherai, Dieu aidant, entre les abîmes ». Le Carmel n'apportait pas plus que l'Eglise à son âme inquiète le repos qu'il cherchait. Le 2 février 1867, il note : « Si un jour il est reconnu meilleur que je quitte le Carmel, je le quitterai sans hésitation et sans crainte devant Dieu et devant les hommes. Je mènerai la vie d'un religieux dans le monde. Je parlerai avec respect et amour des Ordres religieux et du Carmel comme institution, et je me tairai avec une sérénité grave, calme et juste, sur la misérable boutique où mon âme a tant souffert et a couru tant de dangers ». Et les accès de crise religieuse se succédaient à intervalles plus ou moins longs.

Il en était là de ses doutes, lorsque l'amour fit irruption dans sa vie d'une façon si prompte et si souveraine qu'il fut bientôt emporté hors de sa voie. Pendant son séjour à Rome et sa prédication à Saint-Louis-des-Français (carême 1868), une de ses ferventes auditrices, une veuve américaine, Mme Mériman, lui fut présentée. Il entreprit de la convertir. Et de retour en France, le 14 juillet 1868, il reçut son abjuration dans la chapelle du couvent de l'Assomption à Paris. Quelques jours plus tard, comme elle partait pour l'Amérique, il eut avec elle un entretien où leurs âmes s'unirent dans un fol élan. « Nous avons conclu devant Dieu, écrivait-il le 29 juillet, notre alliance mystique pour la vie : le signe en a été cet anneau sacré qui porte la croix et le nom de Jésus. Elle me disait que notre amitié est le commencement du Millénium, commencement encore lointain mais réel, et annonçant la disparition des affections impures en cette heureuse époque. Depuis hier soir, après ma visite qui lui a fait tant de bien, elle se sent vierge. » Et le 5 août : « Maintenant je connais l'amour, je le connais dans sa forme la plus virginale et la plus religieuse, dans sa forme divine, éternelle. Quelle grâce de mon Dieu en mon âme! »

Digitized by Google

Désormais il pouvait braver toutes les hostilités. Rien ne l'atteignait plus dans l'intimité de son être. Mais son orthodoxie intérieure était de plus en plus compromise. « J'étais moitié protestant pendant qu'elle était moitié catholique (elle avait délibérement mutilé la profession de foi de Pie IV lors de son abjuration) et du même coup, elle, veuve et résolue à ne point se remarier, moi épris du célibat mystique qui jusque-là avait été ma force et ma joie, nous nous sentions unis par un amour étrange qui n'avait pas le caractère des amours de la terre et qui cependant était véritablement de l'amour ». Laissons venir l'avenir et nous verrons à quoi aboutira cet émoi.

Son Avent de 1869 allait être des plus tourmentés. Il devenait visible aux esprits les moins prévenus que le Père Hyacinthe penchait vers l'abîme. En vain, ses amis les plus sincères — qui ne soupçonnaient pas la gravité de sa crise intérieure — le mettaient en garde contre lui-même. En vain, Montalembert, le P. Gratry, Mgr Darboy (il y aurait lieu de reviser le jugement que le P. Hyacinthe porte sur lui, ou même les propos qu'il lui prête), Mgr Dupanloup, Mgr Isoard, voire Newman, tout en reconnaissant la justesse de ses observations sur la nécessité d'une réforme dans l'Eglise, l'exhortaient à la prudence et à la patience. Il se confirmait de plus en plus dans ses idées d'une rénovation catholique, et ses idées comprenaient pour le sacerdoce, plus ou moins à son insu, l'abolition du célibat. Les préparatifs du concile de 1870 ne firent que l'exaspérer. Sa présence dans des réunions publiques d'un libéralisme douteux acheva de le compromettre, non seulement aux yeux du pape mais encore aux yeux du R. P. Général des carmes déchaussés à Rome. Il n'entendait pas recevoir à cet égard le moindre reproche. Sur un blâme de son supérieur, il écrit : « Je m'éloigne du couvent que j'habite et qui, dans les circonstances nouvelles qui me sont faites, se change pour moi en une prison de l'âme ». Il se retira dans sa famille et du même coup sortit, qu'il le voulût ou non, du corps de l'Église romaine, non sans en avoir appelé, comme tous les schismatiques, au tribunal de celui qui lit dans les consciences : *Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello* : 20 septembre 1869.

M. Houtin s'arrête à cette date et sur cet événement. Faut-il ajouter que, plus tard, le P. Hyacinthe n'hésita pas à épouser, et cela en tout bien, tout honneur (?), Mme veuve Émilie Mériman? « Notre mariage inconscient mais réel, écrit-il peu de temps avant de mourir, date du 14 juillet 1868. Il s'est accompli pendant la cérémonie solennelle de sa profession de foi catholique. « Ce jour-là, m'a-t-elle écrit plus « tard, j'ai épousé l'Église catholique » (lisez dans la personne du P. Hyacinthe). La bénédiction religieuse a eu lieu à Rome en mai 1872; la consécration légale, le 3 septembre de la même année. » Si ce n'est pas là du mysticisme à l'envers, je ne m'y connais plus. Aussi bien le

Digitized by Google

P. Hyacinthe n'a-t-il jamais compris qu'il eût violé son vœu de continence. Il ne comprit pas davantage qu'il avait déshonoré son sacerdoce. Il était tout simplement devenu « prêtre de l'Église catholique réformée, de l'Église catholique de l'avenir ». Et avec une naïveté qui déconcerte, il signait encore en 1908, après une revue consciencieuse de son passé : « Hyacinthe Loyson, prêtre solitaire de l'Église des hommes et des mondes ».

9. L'histoire du Concile du Vatican que publie M. l'abbé Mourret (1) est écrite avec un visible souci de parfaite impartialité. Malgré le recul d'un demi-siècle, les hommes et les événements sont encore si près de nous qu'il est bien difficile de ne pas épouser les sentiments et les passions de l'un ou l'autre des partis qui avaient alors à dirimer les affaires litigieuses de l'Église. Quiconque a vécu les heures ardentes de cette époque saura gré à M. Mourret d'avoir jugé les hommes et les faits en historien qui domine son sujet et qui subordonne tout à l'intérêt de la vérité.

Les personnages ecclésiastiques que le Concile mit en relief, à commencer par la grande et auguste figure de Pie IX, sont parmi les plus éminents du XIXe siècle. La simple annonce de la prochaine convocation du concile les affronta. La presse religieuse fut la cause de cette attitude. Après l'émotion qu'avait soulevée la publication de l'Encyclique *Quanta cura* et du *Syllabus*, le bruit se répandit que certains *ultra montains*, comme on disait alors, méditaient d'obtenir de l'assemblée conciliaire une condamnation authentique des idées politiques et sociales désignées couramment sous l'appellation de « libertés modernes » et de prendre ainsi leur revanche de l'interprétation conciliante et modérée que Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, avait donnée des documents pontificaux. Ces rumeurs n'étaient pas sans fondement. Et ce qui porta au comble l'agitation des esprits, ce fut le projet, mis en avant par une presse un peu intempérante, de proposer au concile la définition de l'infaillibilité personnelle du pape. Soutenue de tout temps par les meilleurs théologiens et consacrée en fait par d'innombrables recours à Rome sur des points de doctrine, cette thèse était reçue à peu près universellement dans l'Église. Mais bon nombre d'esprits, timides ou trop prudents, estimaient qu'à une heure où la papauté était violemment attaquée et suspectée, il était imprudent et inopportun de promulguer une définition qui ne manquerait pas d'être travestie par les passions ennemies et qui risquerait de provoquer une recrudescence d'hostilité. La prétention que les

(1) Fernand Mourret, *Le Concile du Vatican, d'après des documents inédits*. Paris, Bloud et Gay, 1919. In-12 de 240 p., 5 fr.

Digitized by Google

ultras affectaient de faire proclamer par acclamation, sans discussion, sans délibération, sans précision et par surprise en quelque sorte, le dogme nouveau, aggravait encore l'inquiétude générale. Au début de février 1869, cette idée saugrenue trouvait sa formule dans une correspondance française de la Revue la *Civilta cattolica* : « On espère que l'explosion unanime de l'Esprit-Saint par la bouche des Pères du futur concile œcuménique la définira (l'infaillibilité) par acclamation ». Les jésuites de langue française, notamment le P. Victor de Buck, bollandiste, s'empressèrent de protester contre cette étrange conception qui n'émanait pas d'un des leurs, comme on l'avait supposé d'abord, mais probablement de l'abbé Darras, auteur d'une *Histoire de l'Église* rédigée sans critique et aujourd'hui complètement oubliée. La définition par acclamation n'en conserva pas moins ses partisans. Et comme le *Correspondant*, par la plume experte et modérée du prince Albert de Broglie, exprimait la confiance qu'une pleine liberté de discussion régnerait au Concile, Louis Veuillot ripostait ironiquement dans l'Univers : « Le *Correspondant* veut ... que le Saint-Esprit prenne le temps de se former une opinion. Il est à remarquer qu'au cénacle aucune discussion ne précéda l'invasion du Saint-Esprit ». Le zélé et maladroit polémiste confondait ainsi l'*assistance* du Saint-Esprit promise aux décisions des Conciles généraux, avec la *révélation* qui illumine brusquement l'intelligence ou l'*inspiration* qui guide un écrivain sacré. Mais on ne s'embarrassait guère de ces distinctions élémentaires dans les salons et bureaux de rédaction où le débat s'était transporté. Un Léon XIII eût vite fait de mettre un terme à ces polémiques regrettables et de faire taire une presse qui se vantait d'être avant tout catholique. Pie IX ne crut pas devoir intervenir et laissa dire.

Le clergé lui-même était entré dans la lice. En Allemagne, un célèbre érudit, Doellinger, professeur à l'Université de Munich, en France, Mgr Maret, évêque *in partibus* et doyen de la Faculté de théologie de Paris, Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, et son ami le P. Gratry, de l'Oratoire ; en Belgique, Mgr Deschamps, archevêque de Malines ; en Angleterre, Mgr Manning, archevêque de Westminster, sans parler de quelques autres, exposaient dans des écrits de circonstance leurs idées sur l'opportunité d'une définition de l'infaillibilité papale ou même sur le fond de la doctrine. Doellinger et Mgr Maret s'élevaient nettement contre l'infaillibilité personnelle. Dupanloup et Gratry contestaient simplement l'opportunité d'une définition, mais en termes qui semblaient parfois porter atteinte à la doctrine elle-même. Deschamps et Manning proclamaient l'infaillibilité, tâchant de la définir d'avance avec précision. Une discussion s'engagea ainsi entre

Digitized by Google

Dupanloup et Manning sur ce sujet délicat, Manning employait dans un mandement, en parlant du pape infaillible, l'expression *apart from* ou *séparément* des évêques. Le mot, pour n'être peut être pas inexact au fond, n'était pas heureux. Dupanloup crut y voir l'idée de mettre le pape d'un côté et les évêques de l'autre, bref de scinder l'Eglise en séparant la tête et le corps. Manning protesta contre cette interprétation. Mais rien ne montre mieux que ces discussions prématurées et ces malentendus, les avantages qu'il y aurait eu à garder le silence sur des questions si scabreuses, avant la réunion du concile.

Le concile s'ouvrit le 8 décembre 1869. Plus de sept cents évêques, abbés et généraux d'Ordre, prirent place dans la vaste salle que formait le bras gauche de la basilique de Saint-Pierre au Vatican. Toutes les nations y étaient représentées.

Les Pères du concile formèrent bientôt deux groupements principaux connus sous le nom d'infaillibilistes et opportunistes. Un tiers parti s'établit cependant qui eut pour chef le cardinal de Bonnechose, archevêque de Rouen, dans le dessein d'agir comme agent de liaison entre les deux autres. Finalement tout se réduisit à ce qu'on appela la majorité et la minorité, ayant à leur tête l'une le cardinal Manning, l'autre Mgr Dupanloup.

On devine aisément que tous les membres du concile ne se hasardèrent pas à occuper la tribune. Les orateurs qui discutèrent les questions dogmatiques ou disciplinaires soumises à l'examen de l'Assemblée sont relativement peu nombreux. Au premier rang on remarquait les archevêques de Westminster et de Malines, Mgr Pie de Poitiers et Mgr Martin de Paderborn (le seul évêque allemand qui se fût déclaré ouvertement pour l'infaillibilité), Mgr Mathieu de Besançon se fit également écouter en maintes circonstances, grâce à sa science théologique et à son talent de latiniste. Un autre excellent orateur latin, ami de Mgr Dupanloup, était le magyar Mgr Haynald, archevêque de Colocza (auquel Léon XIII devait plus tard conférer la pourpre), Mgr Darboy, archevêque de Paris, et Mgr Dupanloup représentèrent éminemment la minorité à la tribune. Mais au témoignage même de ses adversaires, le plus complet et le plus éloquent orateur du concile par la vigueur de son argumentation, comme par la richesse et l'élégance de son vocabulaire latin, fut l'évêque de Diakovar, Mgr Strossmayer. Peut-être dans l'ardeur de son zèle et le feu de l'improvisation dépassa-t-il parfois la mesure. On signale en particulier une scène tumultueuse où sa parole virulente mit à bout la patience du cardinal président. L'évêque se plaignait amèrement que le schéma *de Fide* parlât des hérétiques et des schismatiques en termes inutilement blessants (*opinionum monstra, mysterium iniquitatis, impiissima doctrina*).

Digitized by Google

Il fut violemment interrompu et sommé de quitter l'*ambon*, on lui jeta même les outrageantes qualifications de « Luther » et de « Lucifer ». Il n'en avait pas moins raison. Et le calme une fois rétabli, on biffa, d'un consentement unanime, les expressions qu'il avait si vivement incriminées.

L'œuvre du concile comprend trois thèmes généraux : le *De doctrina catholica* et les erreurs modernes, les questions disciplinaires et le schéma *De Romano Pontifice*.

Le premier projet de décret intitulé *De Doctrina catholica* qui fut proposé à l'approbation des Pères avait été rédigé par un jésuite tyrolien, le P. Franzelin, célèbre par la nébulosité de son enseignement. L'impression fut presque unanimement fâcheuse. Les théologiens les moins suspects d'opposition qualifiaient durement le schéma : *Moles indigesta, opus de novo conficiendum*, disait un jésuite, le P. Ballerini. En pleine congrégation générale, Mgr Connell, archevêque d'Halifax, déclara nettement qu'il y avait lieu de le renvoyer à une commission « non pour le corriger », mais pour « l'enterrer ! » *non ad corrigendum, sed ad sepeliendum*. Le mot était vif; il fit le tour de Rome et même de la presse des deux mondes. La refonte du schéma fut décidée et confiée aux trois évêques ou archevêque de Malines, Poitiers et Paderborn, Deschamps, Pie et Martin. Le nouveau texte qu'ils présentèrent sous le titre *De fide catholica* ne suscita que des critiques de détail, dont il fut tenu compte dans une grande mesure. La Constitution *Dei Filius* qui le consacrait fut adoptée à l'unanimité, le 24 avril 1870 : c'était, au témoignage du cardinal Manning, « l'affirmation la plus large et la plus hardie de l'ordre surnaturel qui ait jamais été jusqu'à présent jetée à la face du monde ». Elle résumait la doctrine traditionnelle sur l'existence et la nature de Dieu, sur la révélation, sur la foi et ses rapports avec la raison en des termes dont la clarté égalait la profondeur.

Le concile aborda ensuite l'examen des réformes disciplinaires. Une question préalable arrêta d'abord les Pères. L'archevêque de Prague et l'évêque de Diakovar se plaignirent que le schéma proposé ne s'occupât point de réformer les cardinaux et les congrégations romaines. D'autre part, un texte posait la question brûlante des rapports de l'Eglise avec l'Etat, et une indiscrétion communiqua ce projet aux journaux. Ce fut une émotion dans toute la presse et jusque dans les chancelleries. Des représentations officieuses furent adressées au cardinal Antonelli, secrétaire d'Etat, qui donna à entendre au Souverain Pontife qu'il serait prudent de suspendre et d'ajourner la discussion. Les questions disciplinaires à peine entamées furent ainsi interrompues.

Digitized by Google

On saisit cette occasion pour mettre à l'ordre du jour le schéma *De Romano pontifice* préparé et introduit sur la demande expresse de près de cinq cents évêques. Le rapporteur du projet fut Mgr Pie, évêque de Poitiers. Il fait remarquer, dès l'abord, qu'il n'était pas question de proclamer l'infaillibilité du pape en tant que personne privée. Mgr Déchamps, de son côté, insista et déclara que, même comme chef de l'Église, le pape ne jouissait que d'une infaillibilité nettement limitée et conditionnée. Les deux plus éloquents discours furent prononcés par Mgr Manning en faveur de la définition, et par Mgr Darboy contre l'opportunité. L'intervention inopinée du cardinal Guido, savant dominicain, contre toute formule suspecte d'impliquer l'infaillibilité proprement personnelle, provoqua le mécontentement de la majorité et valut à son auteur d'amères remontrances de Pie IX; mais elle eut pour résultat d'amener une amélioration du texte, qui précisa le caractère de l'infaillibilité papale *ex cathedra*. Après un vote préparatoire où il y eut 451 suffrages favorables contre 88 hostiles et 62 qui réclamaient des amendements, on pratiqua encore quelques retouches. Nous sommes ainsi bien loin du vote par acclamation que préconisaient certains publicistes. Le concile avait discuté et remanié scrupuleusement les formules, afin de donner au dogme toute la netteté que pouvaient désirer les intelligences non prévenues. Le Saint-Esprit si souvent invoqué avait manifestement répandu sur l'assemblée le don de sagesse. Aussi la formule de la définition devait-elle rallier tous les suffrages. L'accord ne fut pas aussi complet sur l'opportunité. Les membres de la minorité décidèrent de ne pas assister au vote final. 535 Pères donnèrent leur *placet*. Les autres étaient absents, sauf Mgr Riccio, évêque de Cajazzo, dans les Deux-Siciles, et Mgr Fitzgerald, évêque de Little-Rock, tous deux membres de la minorité qui votèrent *non placet*, mais qui s'empressèrent de se soumettre aussitôt après la définition du dogme. Inutile d'ajouter que les absents adressèrent pareillement, l'un après l'autre, au Souverain Pontife leur acte de soumission. L'Église presque entière accepta religieusement le nouveau dogme. Les quelques vieux catholiques qui, sous l'influence de Doellinger ou du P. Hyacinthe, firent bande à part formèrent une quantité à peu près négligeable.

Les esprits étaient soumis. Mais nombre d'entre eux, encore troublés par les discussions de la veille, avaient besoin d'éclaircissements. Pour satisfaire l'opinion publique, le secrétaire général du concile, Mgr Fessler, évêque de Saint-Hippolyte en Autriche, publia sous ce titre : *La vraie et la fausse infaillibilité des papes*, une brochure aussitôt honorée d'un bref approbatif de Pie IX. Il y établissait avec netteté : 1° que le Concile du Vatican, dans ses définitions, n'avait pas fait autre

Digitized by Google

chose que « de fixer et de préciser une tradition remontant à l'origine de la foi chrétienne »; 2° que l'infaillibilité du pape définie par le concile n'est attachée qu'à sa *fonction de docteur suprême de l'Église universelle* et non à celle de prêtre suprême, de juge suprême et de suprême législateur; 3° que, même dans les décrets dogmatiques, tout n'est pas *article de foi* et qu'il ne faut pas considérer comme tel ce qui n'est mentionné qu'en passant ou ce qui ne sert que d'introduction ou de considérants; 4° qu'en disant que les définitions promulguées par le pape « sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église », on ne veut pas dire que le pape puisse jamais se mettre en opposition avec tous les autres évêques; 5° qu'en somme, vu les conditions requises pour une définition infaillible, on ne rencontre dans l'histoire de l'Église, qu'un petit nombre de jugements doctrinaux prononcés *ex cathedra*; 6° enfin, que le domaine de l'infaillibilité du successeur de saint Pierre, loin de dépendre de sa volonté arbitraire, se trouve nettement limité et qu'il est impossible, par exemple, que ce domaine s'étende à des « matières juridiques », lesquelles ne sont point contenues dans la révélation divine. Mgr Fessler aurait dû ajouter que l'infaillibilité s'étend aux vérités connexes avec la révélation et aux « faits dogmatiques ». Ainsi expliqué le dogme de l'infaillibilité n'offre rien qui puisse choquer les hommes de bonne foi. Aussi la défection des protestataires obstinés n'a-t-elle rencontré partout qu'un étonnement mêlé d'indifférence; comme l'a judicieusement remarqué Émile Olivier, «personne n'admettra que des hommes qui croient à la révélation, à la divinité de Jésus-Christ, à l'infaillibilité de l'Église, qui n'ont contesté aucune des décisions doctrinales rendues par les papes depuis dix-huit siècles, se séparent de la communion dans laquelle ils ont vécu, parce qu'une infaillibilité dont ils ne contestent ni la nécessité ni la puissance sera expliquée par l'assistance divine au lieu de l'être par l'assentiment, même tacite, des évêques ».

Sur cette décision le concile fut clos, ou plutôt suspendu. La guerre entre l'Allemagne et la France éclatait. Tous les évêques regagnèrent précipitamment leurs sièges. Pour reprendre et continuer les sessions du Concile du Vatican, l'Église attend des jours meilleurs.

E. VACANDARD.

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

L. Bréhier et P. Batiffol, *Les survivances du culte Impérial romain, à propos des rites shintoïstes*. Paris, Picard, 1920. In-8° de 73 p.

Cette étude archéologique est née d'un scrupule religieux que les auteurs ont voulu essayer de mettre au point par l'histoire. Certains rites du Shintoïsme infligent de graves embarras aux chrétiens japonais. Ils ne savent dans quelle mesure il leur est licite de s'associer au culte des empereurs et des ancêtres impériaux, et leur patriotisme en devient quelque peu suspect. L'attitude de l'Eglise à l'égard des survivances du culte impérial antique est-elle susceptible de leur fournir une règle de conduite? Mgr Batiffol s'est chargé, sur une demande venue de Rome, d'étudier à ce point de vue les premiers siècles chrétiens; M. Bréhier, lui, a envisagé surtout la période byzantine. Il appartenait naturellement à Mgr B. de dégager de ce double exposé les principes théologiques utiles.

Les empereurs romains défunts étaient élevés, par l'apothéose, au rang des *Divi*; ils devenaient divinités protectrices de l'empire; de leur vivant même, ils recevaient des hommages quasi divins. A ce culte, dont nous connaissons fort bien tout le détail, les chrétiens des premiers siècles se montrèrent réfractaires. Entièrement soumis à l'ordre public romain, selon le précepte de saint Paul, ils jugèrent qu'en conscience il ne leur était pas permis d'adorer l'empereur vivant ou mort. Et plus d'un paya de sa vie cette résistance.

Par la conversion de Constantin la situation fut modifiée profondément. Constantin paraît s'être formé une idée très nette des principes qui devaient dominer le régime nouveau. Il écarta tout ce qui eût permis d'assimiler la personne de l'empereur à une divinité païenne; il exclut du culte impérial tout acte spécifiquement idolâtrique, les sacrifices par exemple. Mais il ne se crut nullement obligé de répudier en bloc le système politique aménagé par ses prédécesseurs, qui plaçait l'empereur dans une région sublime, fort au-dessus du reste de l'humanité, et lui réservait des honneurs incomparables. Rassuré par sa propre foi, qui paraît sincère, et par sa répugnance hautement proclamée pour les pratiques du paganisme, il retint presque toute la liturgie, qui servait traditionnellement à honorer la personne impériale; il la retint en tant qu'expression laïcisée de l'hommage dû à la souveraineté dont Dieu l'avait fait dépositaire. L'empereur n'était plus l'incarnation d'un Dieu, mais il était l'élu de Dieu dont il incarnait la volonté. L'*adoration* du prince, c'est-à-dire l'inclination avec

Digitized by Google

fléchissement du genou, resta partie intégrante de l'étiquette à la cour impériale; le même rite demeura en usage à l'égard des statues et des portraits du prince, — et l'on ne voit guère que l'Église s'en soit offensée. D'autres particularités du culte impérial se perpétuèrent dans le langage. On continua de jurer, non plus *per genium principis* car le mot *génie* était aux yeux des chrétiens synonyme de démon, mais par le « salut » de l'empereur. La phraséologie honorifique des siècles païens, (*numen, domus divina, divinitas, aeternitas, sacrum palatium, divi principes*, etc....), dépouillée de sa signification proprement théologique, et réduite à un formulaire politique, persista dans le protocole régulier.

Cette vénération s'amplifia encore dans la cérémonial de Byzance, au point de devenir, comme dit M. Bréhier, une « religion monarchique », autrement minutieuse et compliquée que celle qui devait se développer en France autour du sanctuaire de Reims, et tout entière suspendue à l'idée mystique de l'intervention divine dans le choix de l'empereur. C'est au point que, plus d'une fois, la liturgie ecclésiastique s'inspirera du cérémonial de la Cour, et lui empruntera ses usages, de même que l'iconographie religieuse imitera les attributs, les attitudes, les conventions de l'iconographie impériale.

Qu'est-ce que les chrétiens japonais doivent déduire pour leur compte de ce *processus* et de la tolérance avec laquelle l'Église sut s'en accommoder ? Si je saisis bien la pensée de Mgr Batiffol, ils ne pourront s'en prévaloir en toute sécurité de conscience, que du jour où le shintoïsme officiel sera déclaré par l'autorité impériale chose purement civile et politique ; ou bien, du jour où leurs pasteurs légitimes estimeront que, les rites suspects étant devenus areligieux et indifférents dans l'opinion générale, ils sont libres d'y participer sans équivoque ni scandale. Cette conclusion prudente réconfortera-t-elle pleinement les âmes perplexes à qui les leçons de l'histoire semblaient peut-être plus riches en compromis bienfaisants? C'est un point sur lequel il sera intéressant d'être renseigné.

PIERRE DE LABRIOLLE.

R. CAGNAT et V. CHAPOT. *Manuel d'archéologie romaine*. Tome I, *Les monuments. Décoration des monuments. Sculpture.* — Tome II, *Décoration des monuments* (suite). *Peinture et mosaïque. Instruments de la vie publique et privée*. Deux vol. in-8°, XX-735 et VI-574 pages, Paris, A. Picard, 1917 et 1920. — Prix : 25 fr. le vol.

L'ouvrage de MM. Cagnat et Chapot, exclusivement consacré à l'antiquité classique, ne relève pas directement du programme de la *Revue*. Nous devons cependant le signaler ici et indiquer le vif intérêt qu'il

Digitized by Google

présente pour l'étude de la plus ancienne période de l'archéologie chrétienne.

L'art chrétien primitif ne saurait en effet être étudié isolément, sans qu'on ait égard au milieu dans lequel il est né et où il a pris ses premiers développements. Les peintres et les sculpteurs des catacombes, les architectes et les décorateurs des premières basiliques ont pu imaginer des sujets nouveaux, exprimer en symboles des pensées étrangères au monde antique, s'efforcer d'adapter leurs œuvres aux besoins d'une liturgie qui s'élaborait graduellement et, en tout cela, ils méritent d'être considérés comme des novateurs, mais, pour la technique, les procédés, les motifs courants d'ornementation, ils n'ont fait que prolonger la tradition des ateliers profanes, où la plupart d'entre eux avaient appris leur art. Il est donc indispensable de n'aborder l'étude des antiquités chrétiennes qu'après s'être familiarisé avec les principaux courants artistiques qui se manifestaient dans le monde païen, au temps où la religion nouvelle cherchait à se créer un art personnel.

Pour cette initiation préalable, on ne saurait choisir un meilleur guide, du moins pour les provinces occidentales de l'Empire, que ce nouveau *Manuel d'archéologie romaine*. Tous les vestiges de la civilisation romaine venus jusqu'à nous, à l'exception des textes écrits ou gravés, appartiennent au vaste domaine, sur lequel porte l'enquête de MM. Cagnat et Chapot. Depuis les aqueducs, les temples, les thermes et les amphithéâtres jusqu'au modeste outillage du foulon ou du boulanger, chaque classe de monuments ou d'objets usuels est successivement décrite et étudiée dans ses types les plus caractéristiques, qu'ils nous soient parvenus eux-mêmes, ou que nous n'en possédions plus que des représentations figurées. Les notions générales sur les matériaux employés par les architectes, pierre, marbre ou brique, sur les modes divers de construction ou de décoration, sur les voûtes, les revêtements, les ordres d'architecture, n'aideront pas moins à comprendre les édifices chrétiens que les édifices profanes. On peut également appliquer aux anciennes productions de l'art chrétien les renseignements donnés ici sur la technique de la peinture et de la sculpture, sur l'emploi du relief, de la ronde-bosse, du stuc, sur les divers procédés de peinture murale, sur la préparation et l'exécution des mosaïques. Le répertoire détaillé des sujets traités suggèrera des rapprochements et des comparaisons. On y trouvera d'excellentes indications, que les renvois bibliographiques permettront d'étendre et de compléter, sur un certain nombre de scènes ou d'images que répèteront les peintres des catacombes : mythe d'Orphée charmant les animaux : images allégoriques des saisons ou du soleil ; fable d'Eros

Digitized by Google

et de Psyché : petits amours cueillant des fleurs ou faisant la vendange, — autant de motifs, adoptés par l'art chrétien, dont il est nécessaire, pour les interpréter sainement, de connaître l'existence antérieure.

Sous sa forme abrégée et condensée, ce répertoire manifeste, par la multitude des renseignements et des détails qui y sont réunis, une information aussi vaste que sûre. Nous nous permettrons cependant d'indiquer quelques monuments que nous aurions voulu y trouver signalés et commentés : au chapitre pour le culte, les charmantes fresques d'Ostie, du IIe ou IIIe siècle, conservées dans la grande salle de la Bibliothèque Vaticane. Elles montrent deux groupes de jeunes enfants, garçons et fillettes ; les uns tiennent dans leurs mains des fruits, des couronnes, tandis que d'autres élèvent des torches vers la déesse, sans doute Diane, dont la statue, encadrée de flambeaux allumés, se dresse sur une stèle. Il y aurait là d'intéressantes remarques à faire sur le costume, les enseignes, les objets rituels portés par ces enfants.

Dans les pages consacrées aux divers corps de métiers, il n'est pas question des maçons, qui ont tant travaillé pour les archéologues. Une des fresques du tombeau de Trebius Iustus, au 3e mille de la Voie Latine, où l'on voit cinq ouvriers ou manœuvres occupés à construire un édifice en briques, aurait pu permettre d'éviter cette lacune. Ce groupe de fresques est d'ailleurs d'une grande valeur pour l'histoire du costume au commencement du IVe siècle.

Les peintures profanes encore visibles dans les restes d'appartements romains qui forment la substruction de l'église des SS. Jean-et-Paul, sur le Célius, méritaient aussi une mention On ne possède guère, à Rome, pour la seconde moitié du IVe siècle, de plus beaux exemples de peinture ornementale. Fleurs, guirlandes tressées, oiseaux admirables de naturel dans la variété de leurs attitudes, nous trouvons là, autour de danseuses et de génies, tous les éléments décoratifs qui encadreront bientôt les plus belles et les plus anciennes des mosaïques chrétiennes.

MM. Cagnat et Chapot, n'ayant pas à traiter de l'art chrétien, n'ont pas pris en considération les édifices érigés sous l'influence de la nouvelle religion. On ne saurait leur faire un grief d'avoir voulu délimiter nettement le champ de leurs recherches. La ligne de démarcation qu'ils ont adoptée a l'avantage d'être nette et paraît se justifier d'elle-même. Il n'en est pas moins vrai que plusieurs de ces édifices nous ont conservé des peintures ou des mosaïques, qui n'ont rien de spécifiquement chrétien, et qui sont aujourd'hui les meilleurs documents où nous puissions étudier ce qu'étaient devenus les arts décoratifs aux derniers temps de l'Empire. Elles ne sont vraisemblablement

Digitized by Google

pas meilleures que tant d'autres, qui ont dû orner les constructions profanes de la même époque, mais elles ont eu la chance de se trouver sur des monuments qui ont duré. On ne saurait les négliger sans se priver de précieux éléments d'information. Citons par exemple les mosaïques de la voûte annulaire de Sainte-Constance : fleurs, oiseaux, ustensiles et vases précieux, attelages de bœufs transportant la vendange, vignerons foulant les raisins dans les pressoirs, — ou, au baptistère de Naples, les admirables encadrements de la coupole, avec leurs draperies, leurs guirlandes de fruits et de fleurs, les colombes affrontées que séparent de grands vases. En réalité l'art profane et l'art chrétien des premiers temps se compénètrent fréquemment et on pourrait, sans injustice, rapporter au premier plusieurs fresques et mosaïques, qui ne doivent d'être considérées comme chrétiennes qu'au caractère de l'édifice où elles furent exécutées.

Le savant ouvrage de MM. Cagnat et Chapot intéressera donc ceux de nos lecteurs qui s'adonnent aux études d'archéologie chrétienne, bien qu'il n'ait pas été écrit spécialement pour eux. Nous souhaitons qu'il trouve aussi un bon accueil auprès des personnes cultivées qui, sans se livrer elles-mêmes aux recherches d'érudition, désireront acquérir cette connaissance concrète de la civilisation antique, que seule l'archéologie peut donner (1).

Michel Andrieu.

Camille Enlart. *Manuel d'archéologie française depuis les temps mérovingiens jusqu'à la Renaissance.* I. *Architecture religieuse*, deuxième édition revue et augmentée, deux volumes in-8°, Paris, A. Picard, 1919-1920, cviii-937 pages. — Prix : 25 fr. le vol.

Le légitime succès obtenu par son *Manuel d'archéologie française* a

(1) On nous permettra de proposer en note quelques menues observations :

T. I, p. 34-35 : On entend ordinairement par astragale la moulure qui fait saillie, au haut de la colonne, entre le fût et le chapiteau. Ne s'expose-t-on pas à manquer de clarté en donnant ce nom, comme on le fait ici, aux filets qui séparent les scoties et les tores, sur les bases des colonnes?

P. 225, note 2 : Lire Paul III au lieu de Paul IV.

P. 324 : Il eût peut-être été utile, en parlant des tombeaux, de dire quelques mots de l'*area* et des édifices divers, que l'on construisait souvent, auprès du tombeau proprement dit, pour la célébration des cérémonies d'anniversaire.

T. II, p. 451 : Il n'est pas exact, bien que Déchelette l'ait cru, que les poteries moulées et ornées de La Graufesenque « n'empruntent que quatre formes ». On peut constater une plus grande variété de types dans la belle collection de M. l'abbé Hermet.

Digitized by Google

engagé M. Enlart à en donner une nouvelle édition. Celle-ci est notablement augmentée. Deux volumes sont désormais consacrés à l'architecture religieuse. En les écrivant, M. Enlart a songé particulièrement à ceux de ses lecteurs qui, loin des professeurs et des centres d'études, ne pourraient compter que sur leur travail personnel, pour s'initier à l'histoire de notre architecture médiévale. De là le caractère si nettement pratique et pédagogique de son livre, qui s'ouvre par une bibliographie méthodique, et par un long chapitre, intitulé *Définitions et principes*, où, après l'explication des termes employés par les archéologues, sont exposés les procédés techniques de construction dont la connaissance est indispensable pour l'intelligence des monuments.

Après ces utiles préliminaires, M. Enlart étudie successivement la période latine et mérovingienne, la période carolingienne, les baptistères antiques, mérovingiens et carolingiens, la période romane, la période française dite gothique, le style flamboyant, la Renaissance, les accessoires de l'architecture religieuse Les monuments appartenant à chacune de ces catégories sont groupés, en fin de chapitre, suivant l'ordre alphabétique des départements, dans des répertoires spéciaux. Grâce à cette disposition, le lecteur est mis à même de vérifier sur les édifices de son voisinage l'application des principes généraux précédemment exposés. On ne saurait trop remercier M. Enlart de s'être astreint à cette longue et pénible besogne de classement.

Les périodes les plus anciennes, qui vont jusqu'aux débuts de l'art roman, sont celles qui ont laissé le moins de traces dans notre pays. Ce sont aussi celles qui, dans l'ouvrage de M. Enlart, apparaissent avec le moins de netteté. Peut-être eût-il fallu, à l'exemple de M. de Lasteyrie, suppléer à la disparition des monuments francs et gallo-romains par une plus large utilisation des nombreux édifices de ces siècles lointains, qui ont survécu à Rome et dans le reste de l'Italie. Mais il est visible que M. Enlart préfère demeurer de ce côté des Alpes et qu'il a hâte d'arriver aux époques où les documents sont plus abondants et les conjectures moins nécessaires.

Pour la période romane, M. Enlart reconnaît à peu près les mêmes écoles provinciales que M. de Lasteyrie. Il maintient l'école du Languedoc, dont M. de Lasteyrie rattachait le territoire indécis aux écoles voisines. Les régions, où ont pu s'élaborer en premier lieu les éléments essentiels de l'architecture romane, ne sont pas précisées. Il est probable que M. Enlart n'a pas pu connaître à temps le mémoire que M. Brutails a consacré à cette question (1). Mais, en ce qui con-

(1) *Où s'est constituée l'architecture romane*, dans l'*Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, vol. VI, Barcelone, 1919.

Digitized by Google

cerne les églises à coupoles, il tient pour certaine l'influence directe de l'Orient (p. 233 et ss., 312). Dans la question de Saint-Front, il se sépare à la fois de M. de Verneilh et de MM. Brutails et de Lasteyrie. Avec ces derniers, il pense que la basilique à coupoles actuelle a remplacé l'édifice incendié en 1120 (1), mais il se refuse par contre à admettre que le système architectonique de Saint-Front puisse être d'origine indigène. On se demande, dès lors, ce qu'il faut penser des églises à coupoles de la même région, de dimensions plus modestes et d'exécution moins sûre, mais de date plus ancienne que Saint-Front? Quelle origine leur assigner, si l'on a tort de voir en elles, avec M. Brutails, les témoins de la période de tâtonnements, durant laquelle s'est élaborée la technique qui atteint à Saint-Front son point de perfection ?

C'est également hors de nos frontières que M. Enlart est tenté de rechercher les premières voûtes sur croisée d'ogives. Tout en revendiquant pour l'Ile-de-France le mérite d'avoir vraiment créé l'organisme complexe du style français ou gothique, il n'est pas éloigné de croire que la croisée d'ogives, inventée en Lombardie, importée ensuite en Normandie, a pénétré de là dans la région parisienne (p. 467 et ss.). L'auteur ne se dissimule pas qu'il n'y a là qu'une hypothèse, d'autant plus incertaine que l'on n'a pu dater avec précision les voûtes des églises italiennes auxquelles il se réfère.

Nous n'avons pu marquer rapidement que les points principaux de la doctrine de M. Enlart. Son ouvrage, répertoire d'une extraordinaire richesse, n'est point de ceux que l'on résume en quelques pages. Les questions traitées sont trop nombreuses pour qu'il soit possible, en demeurant dans les limites d'un compte rendu, de les aborder toutes. Nous nous bornerons à reproduire quelques remarques, notées en cours de lecture :

P. LIII. — A côté de l'ouvrage, vieilli sur plusieurs points, de J.-B. DE ROSSI sur les *Musaici cristiani*, il faudra citer désormais les quatre volumes in-f° de Mgr WILPERT, publiés en Allemagne durant la guerre : *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten von IV bis XIII Jahrhundert*, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1917. — Autres ouvrages qui méritent de figurer dans la bibliographie de cette même période : M. ARMELLINI, *Le Chiese di Roma*, 2e éd., Rome, 1891 ; Emilio CALVI, *Bibliografia di Roma nel medio Evo (476-1499). Supplemento I, con appendice sulle Catacombe e sulle chiese di Roma*, Rome, 1908 ; A. COLASANTI, *L'art byzantin en Italie*, Milan, 1913 ; Dom CABROL, *Dic-*

(1) Le livre de M. Enlart est antérieur de quelque mois à celui de M. le chanoine ROUX, *La basilique de Saint-Front de Périgueux*, dont il a été rendu compte ici même. Cf. *Revue*, I, p. 417.

Digitized by Google

tionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (en cours de publication depuis 1907).

P. LXVI. — Ajouter à la bibliographie sur les églises d'Alsace le recueil de S. HAUSMANN et E. POLACZEK, *Denkmäler der Baukunst im Elsass*, Strasbourg, 1906.

P. 113. — M. Enlart admet encore la théorie de M. de Rossi sur les collèges funéraires chrétiens, et se réfère à l'ouvrage de M. Allard, écrit en 1879. Depuis lors, à la suite de Mgr Duchesne, la plupart des historiens ont abandonné cette hypothèse peu vraisemblable. Voir sur cette question l'excellent article de M. Waltzing (*Collegia*, dans le *Dictionnaire* mentionné ci-dessus de Dom Cabrol).

P. 118 et 123. — C'est en 539, et non en 568, que la domination byzantine fut rétablie à Ravenne.

P. 122, note 1. — La mosaïque de Sainte-Sabine ne porte que le nom du prêtre Pierre, fondateur de la basilique. Elle ne « conserve » pas son image (1).

Ibid. — La liste des basiliques romaines les plus anciennes pourrait être plus complète. N'est-ce pas pousser un peu loin la crainte de l'exotisme que transformer Sainte-Pétronille en Sainte-Pernelle ? Cette dernière dénomination serait une énigme pour beaucoup de lecteurs, si le nom latin n'était conservé entre parenthèses. A la note suivante, le roi ostrogoth Théodoric devient Thierry (2).

(1) Je retrouve une semblable mention de cette image inexistante dans un des derniers fascicules du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. IV, col. 2306 : « .., le fondateur Pierre, prêtre illyrien, se trouve encore chez lui [à Sainte-Sabine], dans l'image en mosaïque qui s'est conservée ». Dom Leclercq aurait-il déjà emprunté ce renseignement à M. Enlart ?

(2) Dans sa préface, M. Enlart se prononce avec autant de verve que de netteté sur la question des mots étrangers : « Et parce qu'un clocher ou une cathédrale s'élève sur un sol italien, est-ce une raison pour les dénommer *dôme* ou *campanile* ? A ce compte il faudrait appeler la cloche une *campane* et le vermouth de Turin une *bibite* » (p. XXX). Et en note : « Nos journalistes appelaient les empereurs de Russie et d'Allemagne le tsar et le kaiser. Pourquoi ne disent-ils pas le Rè d'Italie ou le King d'Angleterre ? » Pour « arrêter la perversion du langage », M. Enlart ne compte pas beaucoup sur « le concours de l'Académie, tribunal étrange qui se borne à enregistrer les délits et s'en fait complice dès qu'elle les a régulièrement constatés ». — Il faut sans doute faire la part du feu et, sans tomber dans les excès des rédacteurs de chroniques sportives, accepter que notre langue, comme d'ailleurs les autres langues modernes, ait perdu de son pouvoir d'absorption à l'égard des mots étrangers. M. de Tillemont, s'il revenait en ce monde, laisserait certainement leur nom latin aux empereurs Tite, Honoré ou Arcade, de même qu'il renoncerait à franciser ses contemporains d'outre-monts, tels que le cardinal Barberin ou le prince Colonne.

Digitized by Google

Ibid., note 1 : « La basilique de Saint-Apollinaire à Classe fut commencée en 534, aux frais d'un banquier, par Julien l'Argentier ». Ce généreux banquier n'est-il pas un dédoublement de *Julianus Argentarius* lui-même ? (1)

P. 130. — « L'église avait divers noms : *ecclesia* désignait généralement l'église épiscopale que nous appelons cathédrale ; *basilica*, une paroisse ». — Les anciens textes (*Liber pontificalis*, Grégoire de Tours, *Ordines romani*, etc.) ne justifient pas cette distinction (2).

P. 132. — « Aux tombeaux, la basilique chrétienne emprunta... l'exèdre ou abside ». — Pourquoi aux tombeaux plutôt qu'aux autres nombreux édifices, publics ou privés, munis d'un ou plusieurs hémicycles (basilique du palais des Césars, au Palatin ; temple de Vénus et de Rome ; basilique de Constantin, etc) ?

P. 133. — *Erratum* : « Saint Léon, mort en 421 », — lire : en 461.

P. 150. — « De l'usage établi dans les catacombes de célébrer la messe sur le tombeau des martyrs, nous verrons que l'autel chrétien a gardé le caractère et la forme d'un tombeau ». — Sous cette forme absolue il y a là une exagération. Nos autels modernes rappellent, si l'on veut, lorsqu'ils sont massifs, la forme d'un sarcophage ou d'un tombeau. Mais, aux premiers siècles, nombre d'autels, composés d'une petite tablette carrée, reposant sur une ou plusieurs colonnettes, évoquent plutôt l'idée d'une table, *mensa Christi*, que d'un tombeau. Les autels massifs eux-mêmes, sortes de cubes ou de stèles dont les trois dimensions variaient autour de 0 m. 90, n'avaient guère « la forme » du tombeau. Ces petits autels se maintinrent, en certains endroits, jusqu'au XIIe siècle.

Ce n'est pas par l'idée de l'autel-tombeau que l'on expliquera la forme primitive de l'autel et ses modifications dans l'antiquité chrétienne et au moyen-âge. Dans le dernier chapitre de son ouvrage, M. Enlart revient sur cette question des autels. Il a rassemblé des faits nombreux, mais un peu pêle-mêle. Il est difficile au lecteur de saisir, sous cette confuse multiplicité de formes, l'idée d'un développement quelconque. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, l'archéologie chrétienne à besoin d'être éclairée par l'histoire de la liturgie C'est grâce à cette méthode que M. Edm. Bishop, dans son

(1) Cf. G. T. Rivoira, *Le Origini della Architettura Lombarda*, 2e éd., Milan, 1908, p. 63.

(2) Aussi M. Enlart n'est-il pas fondé à invoquer l'histoire pour chercher ici querelle au pape (*ibid.*, note 1) : « De nos jours, le pape décerne arbitrairement le titre de basilique à diverses églises. Cette dénomination n'a rien à voir avec l'histoire et vaut ce que valent les titres romains » !

Digitized by Google

article *On the history of the christian altar* (1), a bien dégagé les lignes générales de l'histoire de l'autel.

P. 161. -- L'église de Saint-Étienne le-Rond, sur le Célius, est citée parmi « les rotondes bâties parmi les premiers architectes chrétiens ». — Cet édifice est bien plus vraisemblablement un ancien marché, le *macellum magnum* de la 2e région, adapté au culte par le pape Simplicius (468-483) (2).

P. 286-288. — Il n'est pas du tout certain qu'au temps des premières basiliques on pratiquât en Occident le baptême des adultes par immersion totale. Les anciennes représentations du baptême montrent le néophyte debout dans la piscine, l'eau lui arrivant à la hauteur des reins, ou seulement des genoux ou des chevilles. L'eau baptismale était versée sur sa tête, soit directement par le prêtre, soit à l'aide d'un dispositif spécial, vase suspendu, jet d'eau, ménagé au dessus du bassin (3).

P. 209-210 — « Le baptistère du Latran, bâti par Sixte III (432-440)... » Il n'est pas sûr que ce baptistère ne remonte pas, pour le gros œuvre, au pape Silvestre (314-335). D'ailleurs, trois lignes plus loin, M. Enlart, citant Mgr Duchesne, dit qu'on y voit encore une « mosaïque de la fin du IVe siècle ou à peu près »

M. Enlart emprunte aux *Origines du culte chrétien* la description du baptistère du Latran. Nous lisons, p. 210 : « Huit grosses colonnes de porphyre soutiennent la partie supérieure de l'édifice, qui se terminait autrefois en dôme < au-dessus de la piscine et en voûte circulaire au-dessus des côtés » >. Les mots entre crochets, qui figuraient dans la première édition des *Origines* (p. 298), manquent dans la dernière (éd. 1920, p. 327). Mgr Duchesne ne tient sans doute plus pour exacte la reconstitution de Rohault de Fleury, d'après laquelle le pape Sixte III aurait recouvert le baptistère du Latran d'une coupole et d'une voûte annulaire, semblables à celle qu'on voit à Sainte-Constance. De fait, rien n'était moins prouvé. Les douze paires de colonnes de Sainte-Constance, soigneusement accouplées et disposées en cercle, peuvent aisément supporter la voûte circulaire du collatéral. On n'en saurait dire autant des huit colonnes simples de notre baptistère, inégales entre elles et reliées, dès Sixte III, par une architrave dessinant un octogone. Il n'est même pas certain que le baptistère ait été alors voûté en coupole (4).

(1) *Liturgica historica*, Oxford, 1918, p. 20-38.

(2) Cf. Grisar, *Hist. de Rome et des Papes*, I, 21, p. 398.

(3) Cf. De Rossi, *Bullet. di archeol. cristiana*, 1876, p. 7-15, 53-58 ; Duchesne, *Églises séparées*, p. 90-98.

(4) Cf. Wilpert, *op. cit.*, t. I, p, 248-250.

Digitized by Google

P. 220. — « Les moines furent les premiers à ajouter à la basilique le transept, les absidioles, le déambulatoire ». — Et les transepts de Saint-Pierre, de Saint-Paul-hors-les-Murs, de Sainte-Marie majeure, etc.?

Ibid. — *Erratum* : « ...Saint-Robert fonda, en 1093, l'ordre de Citeaux », lire : en 1098.

P. 232, note 3. – Ajouter Rosheim, parmi les églises romanes du Bas-Rhin.

P. 248, note 1. — Ajouter à la liste des chevets rectangulaires romans celui de l'abbatiale de Murbach (Haut-Rhin).

P. 821. — M. Enlart attribue au pape Félix I (260-274) un décret règlementant l'usage des autels portatifs, de la pierre d'autel, etc. — La phrase du *Liber pontificalis* ne dit pas tout cela (1). Il est d'ailleurs plus prudent de ne l'accepter que comme témoignant d'une pratique en vigueur au temps de l'auteur, c'est-à-dire au début du VIe siècle.

P 850. 852. — Il faudrait indiquer que, même durant le moyen-âge, l'usage de la suspension eucharistique n'a pas été général.

Ça et là, les chiffres qui renvoient aux figures sont inexacts.

Nous regretterions d'avoir fait ces observations de détail, dont plusieurs ne visent d'ailleurs que des fautes d'impression, si elles pouvaient atténuer l'estime que mérite cet excellent ouvrage. Dans un livre où les références aux monuments les plus dispersés se comptent par milliers (on trouve parfois près de cent monuments cités dans une seule note, *v. g.*, p. 907, note 3), il est impossible d'éviter toute distraction. L'auteur ne dit pas à quelle infinité de lectures, de dépouillements, de recherches, de voyages, il a dû s'astreindre. Mais on le devine sans peine devant la quantité de faits et de connaissances qu'il a su grouper et organiser. L'exécution d'une telle œuvre suppose, à un degré peu commun, une longue familiarité avec les monuments du moyen-âge et l'immense littérature qu'ils ont suscitée.

Nous souhaitons au livre de M. Enlart un nombre toujours croissant de lecteurs. Peu d'ouvrages sont aussi propres que ce *Manuel* à faire comprendre les merveilles d'architecture que nous a léguées le moyen-âge et à faire naître à leur égard cette admiration intelligente, qui sera la plus sûre sauvegarde de celles que les injures du temps et des hommes ont laissé venir jusqu'à nous.

Michel Andrieu.

Les Cartésiens d'Italie, Recherches sur l'Influence de la philosophie de Descartes dans l'évolution de la pensée italienne aux XVIIe *et* XVIIIe *siècles.*

(1) *Hic constituit supra memorias martyrum missas celebrare.* Ed. Duchesne, I, 158.

Digitized by Google

Thèse soutenue devant la Faculté des Lettres d'Aix par Louis BERTHÉ DE BESAUCÈLE. Paris, Picard, 1920. In-8° de XXIV-377 pages.

Il ne faudrait pas s'en rapporter au titre de cet important ouvrage. On pourrait croire, en effet, qu'il y est question seulement des disciples de Descartes, c'est-à-dire des penseurs qui ont embrassé les idées du philosophe français et se sont appliqués à les propager et à les défendre. Notre auteur prend le cartésianisme dans un sens beaucoup plus large : pour lui, est cartésien quiconque ne se soumet pas docilement à l'autorité d'Aristote ; ainsi on voit qualifiés de cartésiens des gassendistes, des newtoniens, des sensualistes et même quelques écrivains qui ont combattu ouvertement Descartes. C'est donc, pour l'Italie, une histoire des libres recherches dans tous les domaines de la pensée, philosophie, jurisprudence, mathématiques, sciences naturelles, esthétique et poésie. On devine l'intérêt d'un tel sujet, surtout pour ceux qui, n'ayant pas une connaissance approfondie de la langue et de la littérature italiennes, étaient condamnés à ignorer même l'existence d'une foule d'ouvrages qui ont pourtant exercé une réelle influence sur le développement et la marche des idées, bien qu'on les cherche vainement à la Bibliothèque Nationale et que leurs auteurs, comme Campailla, par exemple, ne figurent pas dans nos dictionnaires biographiques ni dans nos histoires de la littérature italienne. Nous en avons désormais, grâce à M. de Besaucèle, une analyse exacte, et même très minutieuse pour ce qui est des plus importants et des plus représentatifs. Il fait défiler devant nous une longue galerie où figurent des religieux, des médecins, des philosophes, des avocats, des physiciens, etc., sur qui notre curiosité mise en éveil désirerait des renseignements biographiques plus abondants, mais en général M. de Besaucèle s'est attaché à faire connaître leurs écrits plutôt que leur personne ou leur caractère. Il faut lui savoir gré de n'avoir pas reculé devant le labeur énorme et fastidieux que suppose la lecture de tant d'écrits, dont les idées sont déjà si éloignées des nôtres, et qui, le plus souvent, dans leurs éditions italiennes, offrent à l'œil un aspect rebutant. On dirait même qu'il s'est accoutumé à ce genre d'impression, et c'est sans doute pour cela qu'il ne s'est pas dit que sa thèse serait plus agréable à lire si les caractères en étaient plus variés et que, par exemple, les textes cités et les titres d'ouvrages fussent imprimés en italique. Mais, ce qui est plus grave, ce sont les trop nombreuses fautes d'impression, regrettables surtout lorsqu'elles défigurent des noms propres de façon à les rendre méconnaissables, ou qu'elles prêtent matière à confusion. De ce chef, M. de Malézieu, Mersenne, Montfaucon, du Verney, Malebranche, le P. Le Valois, Dortous de Mairan, Bolingbroke, le P. Le Bossu auraient lieu de se plaindre : comment,

Digitized by Google

sous la forme Verel, reconnaître Perel, président au Grand conseil? L'abbé Genest, dont le nom se trouve imprimé : Genet, ne risque-t-il pas d'être confondu avec l'auteur de la théologie de Grenoble, qui depuis fut évêque de Vaison (1)?

Il y a bien aussi quelques légers défauts, imputables ceux-ci à l'auteur, et non aux typographes. Il semble qu'il passe trop rapidement sur certains écrivains comme les jésuites Ricati et Boscovich, qui méritaient de retenir plus longtemps l'attention. Le plus souvent, il ne se défie pas assez de l'ignorance des lecteurs profanes, et jette au courant de la plume des noms qu'il suppose suffisamment connus, mais qui, en réalité, sont ignorés du plus grand nombre. Quels sont par exemple, les ouvrages « d'Alessandro Burgos, de Messine, franciscain », dont on cherchera vainement le nom dans les *Scriptores ordinis Minorum* de Wadding? Il fallait nous dire aussi que « Gaëtan de Tiène, philosophe qui n'est rien moins qu'original » et qui passa longtemps pour avoir introduit Aristote à Padoue, était auteur d'un commentaire sur *les Météores* d'Aristote, chanoine et grand oncle du Gaëtan de Tiène que nous connaissons et qui fut le saint fondateur des théatins.

La diffusion des doctrines et des méthodes nouvelles ne s'opéra point sans résistances. On aimerait à connaître les divers incidents de ces luttes ; or, des adversaires de Descartes, l'auteur n'étudie que Ciassi, Vico et Genovesi ; ailleurs, il se borne à dire que tel ou tel ouvrage souleva des polémiques, sans nous rien apprendre des personnages qui y furent mêlés.

Les citations ne sont pas toujours exactes ; dès lors, on ne pourra pas s'en servir sans se reporter à l'endroit d'où elles ont été tirées. Par exemple, p. 253, l. 30, au lieu de *reproduire Dieu*, il faut *représenter Dieu*, et p. 255, l. 10 de la note, au lieu de : « démontre que toutes les parties *du monde* se brisent à l'infini », il faut lire : toutes les parties de *la matière*....

La thèse de M. de Besaucèle pèche aussi au point de vue des références bibliographiques. Il aurait fallu toujours citer les auteurs en donnant exactement le titre de leurs ouvrages dans la langue originale, avec la date de l'édition. Comment, par exemple, dans les « Mémorables » de Bulifon, reconnaître les *Lettere memorabili, istoriche, poli-*

(1) Je n'ai pu, faute d'indication précise, trouver le dialogue d'Antonio Conti « Sur le Système des mondes », dont il est parlé p. 228 ; je ne saurais donc affirmer que le titre exact est, comme je le suppose, « Système des monades ». Cette conjecture est d'autant plus plausible qu'on lit ensuite : « Les mondes de Leibnitz ne sont, déclare-t il, que des formes substantielles déguisées ».. Conti expliquait « comment les mondes composent l'univers », ce qui n'a pas de sens, à moins de remplacer *mondes* par *monades*.

Digitized by Google

tiche ed erudite, Naples, 1698, in-12? On nous parle aussi (p. 226 et 264) d'un poème de l'abbé Genest sur Descartes et ses tourbillons; c'est sans doute celui qui a pour titre : *Principes de philosophie, ou Preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme*, Paris, 1716, in-8°.

Il est question (p. 145) « de l'auteur de l'ouvrage paru sous le nom de Benedetto Aletino », dont on nous dit : « Ce n'était pas, cette fois, une simple lettre, mais quatre gros volumes en faveur d'Aristote contre Descartes Ils parurent vers 1688... » Il aurait fallu rappeler qu'Aletino avait été désigné, à la page 14, sous son vrai nom de J.-B. de Benedictis, de la Compagnie de Jésus, et ajouter que les quatre gros volumes sont intitulés *Philosophia peripatetica*, Naples, 1688-1692, in-12, et sont signés du vrai nom de l'auteur. Ce qui parut sous le pseudonyme de Benedetto Aletino, vit le jour plus tard : *Lettere apologetiche in difesa della teologia scolastica e della filosofia peripatetica*, Naples, 1694, in-12. Ces lettres sont au nombre de cinq, et Costantino Grimaldi répondit aux trois premières (1), de 1699 à 1703, sous le voile de l'anonyme.

M. de Besaucèle semble avoir un faible pour tous ceux qui ont éprouvé les rigueurs de l'autorité soit civile, soit ecclésiastique; mais je crains que sa pitié ne s'égare parfois sur des sujets indignes ou qui ont souffert pour une autre cause que leurs doctrines philosophiques. Par exemple, Sarpi fut victime, non de sa philosophie, mais de sa politique, et il n'est pas mort en 1607, comme le croit notre auteur; il vécut entouré d'honneurs jusqu'au 14 janvier 1623; Campanella fut emprisonné par les Espagnols contre qui il avait conspiré, et relâché à la prière d Urbain VIII, etc.

On pourrait enfin trouver que la thèse finit un peu brusquement, et que la conclusion en aurait pu être présentée avec plus d'ampleur, ne

(1) Voici le titre des réponses de Grimaldi : *Risposta alla lettera apologetica in difesa della teologia scolastica di Benedetto Aletino, opera nella quale si dimostra esser quanto necessaria ed utile la teologia dogmatica e metodica, tanto inutile e vana la volgar teologia scolastica*, In Colonia, 1699, in-8.

Risposta alla seconda lettera apologetica di Benedetto Aletino, opera utilissima a' professori della filosofia, in cui fassi vedere quanto malevole sia la peripatetica dottrina. Ibid., 1702, in-8.

Risposta alla terza lettera apologetica contra il Cartesio creduto da più d'Aristotele di Benedetto Aletino, opera, in cui dimostrasi quanto salda e pia sia la filosofia di Renato delle Carte, e perchè questo si debba stimare più d'Aristotele. Ibid., 1703, in-8.

Ces trois réponses ont été réunies plus tard sous ce titre : *Discussioni istoriche, teologiche e filosofiche di Costantino Grimaldi, fatte per occasione della risposta alle lettere apologetiche di Benedetto Aletino*, Lucca, 1725, 3 vol. in-4.

Digitized by Google

fût-ce que pour prévenir la réflexion que se fait le lecteur : puisque les auteurs étudiés au cours de l'ouvrage ont tous contribué à l'évolution de la pensée italienne, et qu'ils n'étaient pas tous, il s'en faut, disciples de Descartes, l'influence de celui-ci n'en est-elle pas considérablement réduite ?

Ch. Urbain.

E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. 50-52 : *Hobbes-Immaculée-Conception*, Paris, Letouzey, 1921.

Malgré les difficultés de l'heure, le *Dictionnaire de théologie* poursuit vaillamment sa publication, et l'on ne peut que s'en réjouir pour la masse de renseignements qu'il fournit à ses lecteurs. Les trois fascicules qui viennent de paraître continuent la tradition des précédents.

Sans parler des moindres notices, qui ont leur intérêt, la géographie ecclésiastique y est représentée par l'article *Hongrie* (20 colonnes), le droit canonique par les articles *Honnêteté publique* (8 col.) et *Honoraires de messes* (22 col.). Aux questions morales soulevées par l'*Idolâtrie*, M. Michel rattache toute une histoire de la foi et du culte monothéistes (68 col.). L'ordre alphabétique amène l'étude de plusieurs figures intéressantes pour l'histoire de l'Église et de la théologie. Dans l'antiquité, les papes *Honorius* (39 col.) et *Hormisdas* (15 col.), l'un et l'autre si importants pour le dogme de l'infaillibilité pontificale, sont étudiés à fond par M. Amann; M. Bareille s'est chargé de saint *Ignace* d'Antioche (28 col.). Le moyen âge a aussi sa part. M. Amann fait le point des recherches actuelles sur la personnalité d'*Honorius Augustodunensis*, dit *Honoré d'Autun*, et qui semble plutôt avoir été un moine de la région de Ratisbonne (19 col.); *Hus* est traité par M. Moncelle (13 col.), *Hugues de Saint-Cher* par M. Mangenot (18 col.); *Hugues de Saint-Victor* reçoit de M. Vernet une monographie très étendue (68 col.), où l'auteur, malgré sa réserve, tient pour « très douteuse » l'authenticité de la *Summa sententiarum* (col. 256).

Mais les pièces de résistance dans ces derniers fascicules sont deux études qui intéressent l'ancienne histoire des dogmes.

L'*Iconoclasme* est exposé par le P. Émereau (20 col.) et la question des *Images* par le P. Grumel (78 col.), l'un et l'autre des Augustins de l'Assomption. Il ressort de ces deux articles étroitement connexes que le culte des images a ses racines dans la pratique la plus ancienne de l'Église, encore que l'Occident se soit toujours en cette matière montré plus sobre que l'Orient, et que, sans appartenir à l'essentiel de la religion chrétienne, d'excellentes raisons permettent de le comprendre et de le justifier.

Non moins connexes sont les problèmes de l'*Hypostase* et de l'union

Digitized by Google

Hypostatique, où se résume tout le mystère de l'Incarnation. M. Michel y consacre deux monographies qui ne couvrent pas moins de deux cents colonnes. La première est d'ordre théologique et tend à préciser le concept d'hypostase (ou personne) tel qu'il s'est progressivement élaboré depuis les Pères jusqu'aux théologiens du moyen âge ; la seconde, d'un caractère plutôt dogmatique, montre par suite de quel développement le terme d'union hypostatique fut adopté pour traduire la foi au Verbe incarné et comment il faut entendre la signification de ce dogme. Si l'on ajoute une petite notice postérieure du même auteur sur la communication des *Idiomes* (7 col.), on voit combien ces nouveaux fascicules du Dictionnaire sont précieux pour une étude scientifique de l'Incarnation.

L'article *Immaculée-Conception*, qui termine le fascicule 52, est à peine amorcé.

J. Rivière.

F.-X. Godts, C. SS. R., *La Corédemptrice*, Bruxelles, Dewit, 1920. In-16 de 174 p.

Il ne s'agit pas seulement pour l'auteur d'un titre accordé à Marie *modo oratorio*, pas même d'une expression large pour désigner la part lointaine que la mère du Sauveur a nécessairement dans l'œuvre du salut : il l'entend à la lettre, en ce sens que les mérites de Marie furent toujours associés, d'une manière secondaire mais réelle, à ceux de Jésus, comme cause de notre Rédemption. Encore faudrait-il ne point perdre de vue que Marie, comme toute créature, eut elle-même besoin d'être rachetée. Dans ces conditions, ce n'est pas seulement le mot de « corédemptrice » qui est nouveau, mais la chose elle-même qui risque, si elle n'est bien expliquée, de paraître peu conciliable avec une saine intelligence de la foi.

Cette thèse se rattache à un mouvement très actuel d'exaltation mariale, où la piété tient parfois plus de place que la doctrine. L'ardeur filiale et l'éloquence de P. Godts prévaudront difficilement contre les scrupules motivés des théologiens dont il dénonce lui-même l'opposition.

J. Rivière.

Abbé A. Sicard, curé de Saint-Pierre de Chaillot, *L'âme de la liturgie*, in-16 de IV-120 p., Paris, Gabalda, 1920. — Série d'instructions destinées à faire connaître aux fidèles l'esprit général et les principales formes de la liturgie catholique. Par l'élévation des pensées et la distinction du langage ce petit volume se recommande aux chrétiens instruits.

Jean Rivière, professeur à l'Université de Strasbourg, *Une figure de prêtre* : Gabriel Cazes (1847-1920), in-16 de VII-190 p., Albi, Imprimerie Coopérative du Sud-Ouest, 1920. — Biographie d'un prêtre éminent,

Digitized by Google

qui, en tant qu'aumônier de religieuses, vicaire général, supérieur de petit séminaire, archiprêtre d'une grande ville, a tenu une place des plus importantes dans le diocèse d'Albi et mérite d'être connu au-delà comme modèle d'action sacerdotale au temps présent.

L. V.

J. Maritain. *Éléments de Philosophie*, I. *Introduction générale à la Philosophie*. Paris, P. Téqui, 1920. In-8 de 214 p.

Profondément convaincu de la vérité de la philosophie aristotélico-thomiste, l'auteur de ce manuel poursuit la tentative de la mettre à la portée des jeunes gens qui se préparent au baccalauréat. Dans une « Introduction générale » il s'attache à montrer à de jeunes esprits, pour lesquels la spéculation philosophique est encore un monde inconnu, en quoi consiste la philosophie et à leur fournir une notion suffisamment précise des grands problèmes philosophiques.

Dans un but pratique, M. M. a jugé bon de commencer par des indications sommaires sur l'histoire de la philosophie dans l'antiquité jusqu'à Aristote, qui, d'après lui, représente le terme de la période de formation de la philosophie. Il estime que rien n'est plus propre à initier des débutants aux problèmes de la philosophie que l'exposé des débuts de la pensée philosophique. Cependant l'élève n'aura-t-il pas quelque peine à comprendre pourquoi il faut remonter si loin quand on veut savoir ce que c'est que la philosophie? Est-il vraiment si évident que le concept aristotélicien de la philosophie se confonde complètement avec le nôtre et le développement si complexe des sciences n'a-t-elle en rien modifié cette notion? Quoi qu'il en soit, du simple point de vue pédagogique, quand il s'agit d'éveiller la curiosité intellectuelle de jeunes gens qui ont déjà pris quelque contact avec les sciences, ne serait-il pas plus naturel d'aller du connu à l'inconnu, de s'appuyer sur ce qu'ils connaissent pour leur faire voir qu'il y a un au delà à ces problèmes? Ils sauraient alors, mieux que par toute autre explication, que la métaphysique doit avoir pour base l'expérience et que, malgré la tendance moderne à l'empirisme, elle convient à notre temps tout aussi bien qu'au temps d'Aristote.

Il faut d'ailleurs reconnaitre tout ce que l'auteur met dans cet ouvrage de talent et de conviction, en vue de familiariser la jeunesse avec une philosophie qui, bien comprise, n'a rien perdu de sa valeur pour la formation des intelligences.

A. Boehm.

Le Gérant : E. de Boccard.

Le Puy-en-Velay. — Imp. Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23

Digitized by Google

LE CANON DE LA MESSE ROMAINE

A-T-IL FIRMICUS MATERNUS POUR AUTEUR ?

Rien n'est plus connu que la lettre du pape saint Grégoire à Jean, évêque de Syracuse, dans laquelle saint Grégoire nous apprend que c'est lui qui transporta le *Pater* à la suite du canon, jugeant inconvenant que le canon, œuvre d'un lettré quelconque, fut seul récité sur l'oblation, à l'exclusion de la prière composée par le Seigneur lui-même. Je reproduis, ce disant, la traduction donnée par Mgr Duchesne du passage de saint Grégoire, et on me permettra de ne pas rappeler les diverses questions controversées qui sont soulevées à ce propos. Je ne veux retenir que cette assertion, à savoir que, au jugement de saint Grégoire, le canon de la messe serait l'œuvre d'un lettré quelconque, « *precem* (le canon) *quam scolasticus composuerat* » (*Epistul.* IX, 12).

Il était naturel que l'on se demandât quel pouvait bien être ce *scolasticus*. Certains ont voulu faire de *scolasticus* un nom propre, et en effet *Scolasticus* a été quelque fois un nom propre masculin, comme aussi bien le féminin *Scolastica*. Mais, eu égard à la pensée de saint Grégoire, on n'a pas attaché de valeur à cette hypothèse, qui d'ailleurs ne nous eut donné qu'un nom sans histoire. Le mot *scolasticus* désigne souvent une profession, celle d'avocat. En réalité, il est pris par saint Grégoire ici dans son sens le plus élémentaire, il désigne un homme qui a fait ses classes, un lettré (1). L'énigme est entière qui se pose à la curiosité des critiques.

Dom Germain Morin, à qui nous devons en matière d'histoire littéraire chrétienne latine tant d'identifications d'une sagacité extrême et qui resteront, vient de suggérer une identification de ce *scolasticus* introuvable. Nous exposerons l'hypothèse de Dom Morin et nous dirons en toute franchise

(1) Damas. *inter* Hieronym. *Epistul*, XXXV, 2 : « Scolasticis magis sint apta quam nobis, de metris et regionum situ et philosophis disputantibus ». Hieronym. *Epistul.* LXVI, 9 : « Omne Athenaeum scolasticorum vocibus consonabat ».

Digitized by Google

les raisons qui nous font hésiter à nous y rallier, laissant à quelque autre hypothèse plus heureuse de nous apporter le mot de l'énigme. Le mémoire de Dom Morin a paru en 1916 : si nous l'avons connu bien tard, c'est qu'il a été publié dans un recueil allemand (en allemand) et que jusqu'à la paix les publications allemandes ne nous étaient pas accessibles (1). La science n'est pas seule à le regretter.

*
* *

Iulius Firmicus Maternus est l'auteur du petit traité *De errore profanarum religionum*, qui a ceci de singulier qu'il n'a été signalé ni par saint Jérôme, ni par Gennadius, si brillante et si importante que fut cette œuvre littéraire chrétienne. Elle ne nous a été conservée que par un unique manuscrit (encore est-il mutilé) du xe siècle. Firmicus a écrit son *De errore* entre 346 et 350 : il le dédie en effet aux deux empereurs Constant et Constance, or Constant est mort au début de 350 : en outre, dans le *De errore* il est question des « *persica vota collapsa* », de la ruine des ambitions des Perses, où l'on voit une allusion à l'échec de Sapor devant Nisibe en 346. Un passage du chapitre 8 nous apprend que Firmicus est converti du paganisme. Une description du lac *Percus*, au chapitre 7, suggère que Firmicus connaissait la Sicile, mais il est possible aussi que, au moment où il écrit le *De errore*, il soit établi à Rome (2).

On identifie l'auteur du *De errore* avec le Iulius Firmicus Maternus (exactement le même nom) auteur païen d'un traité d'astrologie, *Matheseos libri VIII*, dont la composition est placée par Mommsen entre décembre 335 et mai 337. On croit pouvoir inférer de la *Mathesis* que l'auteur était sicilien, de Syracuse vraisemblablement, et qu'il exerçait la profession d'avocat. L'identification de l'auteur païen de la *Mathesis* et de l'auteur chrétien du *De errore* est fondée sur leur homonymie d'abord, puis sur l'identité de style que révèle une minutieuse comparaison lexicographique et stylistique des

(1) « *Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus* », dans le *Historisches Jahrbuch* de 1916.

(2) Bardenhewer, *Geschichte*, t. III, p. 458-459.

Digitized by Google

deux écrits. Cette démonstration est communément acceptée à l'heure actuelle (1), encore que certains critiques commencent à trouver que l'on abuse de cette méthode de comparaison verbale.

Dom Morin, dans le mémoire que je signale, propose d'attribuer à Iulius Firmicus Maternus un gros traité anonyme, classé jusqu'ici dans la littérature chrétienne du ve siècle, les *Consultationes Zacchaei christiani et Apollonii philosophi* (2) publiées pour la première fois par Dom d'Achery en 1671, puis par Dom Martène en 1717 et par Gallandi en 1773. La méthode appliquée par Dom Morin à cette démonstration est la méthode signalée déjà : elle consiste à relever des mots ou des expressions qui, avec plus ou moins d'insistance, se rencontrent à la fois dans le *De errore*, dans la *Mathesis*, dans les *Consultationes*, et que nous supposerons être des habitudes auxquelles un même auteur se reconnaît. Dom Morin collige quatre vingt et quelques parallélismes de ce genre, dont il est permis de penser qu'ils ne sont pas tous également frappants, mais qui accumulés ainsi sont de nature à impressionner favorablement dans le sens de la thèse.

Je viens, à la suite de Dom Morin, de lire très attentivement les *Consultationes* et cette lecture m'a convaincu que le verdict de Dom d'Achery et des autres rapporté par Gallandi, et attribuant les *Consultationes* au ve siècle, est inacceptable. Faisons abstraction du criterium philologique de Dom Morin, tenons-nous au criterium que nous fournit l'histoire des controverses théologiques : il saute aux yeux que l'auteur des *Consultationes* ne sait rien des controverses christologiques contemporaines du concile d'Ephèse et du concile de Chalcédoine, plus précisément encore qu'il ne sait rien des controverses sur le sujet de la grâce : il est pélagien en toute candeur. Dom d'Achery l'avait noté déjà : « *Videtur non nihil pelagianae fuliginis* (*quae erat illius saeculi labes*) *contraxisse* ».

(1) Schanz, *Geschichte*, t. IV, p. 123-125. — P. de Labriolle, *Hist. de la litt. lat. chrét.* (1920), p. 310.

(2) Migne, *P. L.*, t. XX, col. 1071-1166.

Digitized by Google

Nous en donnerons quelques spécimens. — I, 8, le Christ a opéré notre salut par la prédication, « cum in Christo et doctrina et actibus et signis divinitas eluceret, nosque ad imitationem iustitiae ac sanctitatis non vi cogeret, sed mirabilibus invitaret ». — I, 12 : « [Christus] ad edocendam humilitatem et patientiam veniebat ». — I, 27 : « Mortis tamen adhuc sicut nunc manente sententia, ut ex merito conversationis cum resurrectione immortalitas redderetur ». — III, 2 : « In imperia spiritus carne depressa, obliqua vitiis studia discenda sunt, iram vincere, invidiae nihil debere.., ut sic exuviis veteris hominis absumptis non frustra illud apostoli recenseatur : Sicut portavimus imaginem terreni portemus et imaginem caelestis ». — I, 33 : « Spectat nos cotidie praeliantes meritorum arbiter Deus, et spiritales insidias fragili corpore superari placidus intuetur ». — III, 2 : « In nostro corpore Dominus agens nil penitus quod homo efficere non possit iniunxit ». — III, 5 : « Nec iniungitur virginitas ut sit necessitatis, sed ut voluntatis possit esse laudatur ».

La résurrection du Christ nous vaut l'immortalité, sa passion est un enseignement (I, 22) : notre salut dépend de nos mérites, et nos mérites de notre volonté. D'Achery observait que notre auteur ne mentionne nulle part la grâce du Sauveur et qu'il fait de Dieu l'arbitre de nos mérites. La volonté suffit à produire toute vertu. Le péché originel qui a introduit la mort dans le monde est un péché du même ordre que ceux qui ont amené le déluge. Dieu attend notre conversion (I, 22), et nous nous convertissons en imitant Jésus Christ. Tout cela constitue un christianisme de bonne foi, mais que, au temps de saint Augustin, après la condamnation du Pélagianisme, on n'aurait pas toléré chez un laïque écrivant un traité d'apologétique (1).

Replaçons donc les *Consultationes* au IVe siècle et essayons de trouver un indice chronologique qui nous donne une date plus approchée encore.

L'auteur des *Consultationes* (III, 8) voit dans les troubles de son temps des signes de la fin prochaine du monde. Il écrit : « *Regnis insuper regna confligunt, et insuspicabiles sceptris iustarum sedium Augustos depellunt* ». Il remploie là le texte scripturaire (*Eccli.* XI, 5) : « *Insuspicabilis portavit dia-*

(1) Je regrette de n'avoir pas eu à ma disposition le travail de Reatz (*Theolog. System d. Consultationes Zacchaei et Apollonii*), dont je trouve le signalement au moment où je corrige ces épreuves.

Digitized by Google

dema », celui à qui on ne pensait pas a porté le diadème. Et il entend que des gens à qui on ne pensait pas pour le sceptre ont renversé les Augustes de leurs sièges légitimes. De quels Augustes, de quel « tyran », peut-il être question ?

Dom Morin propose l'usurpateur Magnence et la conspiration militaire qui, le 18 janvier 350, à Autun, a détrôné le fils de Constantin, l'empereur Constant. L'usurpateur mourra le 10 août 353, battant en retraite devant l'arrivée de Constance II, qui depuis 351 fait campagne contre lui. Cette lutte de trois années de l'empereur d'Orient contre le tyran d'Occident expliquerait bien le « *regnis insuper regna confligunt* », comme l'usurpation de Magence expliquerait le «*insuspicabiles sceptris iustarum sedium Augustos depellunt* ».

Cependant cette explication n'est pas la seule possible, car, en 383-388, il se rencontre un autre tyran, Maxime. L'empereur Gratien est tué à Lyon le 25 août 383 et l'usurpateur met la main sur l'Occident, l'Italie exceptée. En 388, il pénètre en Italie et Valentinien II est obligé de s'enfuir à Thessalonique. Théodose intervient alors, Maxime est défait et tué aux abords d'Aquilée, et l'Occident revient aux mains de Valentinien II. Le cas du tyran Maxime expliquerait donc aussi bien que le cas du tyran Magnence l'allusion des *Consultationes*.

Autre considération. Le paganisme n'est pas supprimé encore, au moment où écrit notre auteur.

I, 27, le païen représente à son interlocuteur chrétien que « nondum potuit gentilium vanam religionem aut vacua honore divinitatis numina nuncupari, quando et certa adytis responsa praestantur et futura noscuntur in templis : quae si et vera sunt et quaerentibus prosunt, frustra christiani destruere conamini quod eripere non potestis ». Et le chrétien riposte : « His simulacra aut igni excocta componitis, aut in ligno vel sculptilibus adoranda praebetis, ... et hoc divinitas clarior, pictura si pulchrior ».

Un peu plus loin, 28, le païen pousse une pointe habile. « Nos eorum simulacra vel imagines adoramus, quos vel vera religione deos credimus, vel antiquorum traditionibus docti deos non esse nescimus. Vos vero quibus istud abominatio est, cur imagines hominum, vel ceris pictas, vel metallis defictas, sub regum reverentia etiam publica adoratione veneramini, et, ut ipsi praedicatis, Deo tantum honorem debitum etiam hominibus datis ? Quod si et illicitum legique contrarium

Digitized by Google

est, cur hoc facitis christiani, aut cur hoc vestri non prohibent sacerdotes... ? »

A quoi le chrétien répond que l'hommage imprudent rendu aux images du prince est vide de tout culte divin : « Sicut in huiusmodi malum primum adulatio hominis impulit, sic nunc ab errore consuetudo vix revocat. In quo tamen incautum obsequium, non aliquem divinum deprehenditis cultum... Et licet hanc incautioris obsequii consuetudinem districtiores horreant christiani, nec prohibere desinant sacerdotes, non tamen deus dicitur cuius effigies salutatur, nec adolentur thure imagines, aut colendae aris superstant, sed memoriae pro meritis exponuntur... » Il ajoute aussitôt que les princes refusent cet hommage excessif, quand on les consulte : « ... quando ipsi ad quod referri istud potest aut fieri hoc nolint si consulantur, aut quamlibet vanae gloriae consuetudinem non recidant, nihil temere assumentes divinum, mortales se esse Dei et indignos honore fateantur... »

Ce texte est très intéressant en tant que témoin de l'adoration des images impériales, il faut le joindre à ceux que j'ai mentionnés dans mon mémoire sur *Les survivances du culte impérial* (1920). A vrai dire, au temps où saint Augustin écrit le Xe livre de la *Cité de Dieu*, cette adoration des images impériales se perpétuait encore, exceptionnellement sans doute (1), et dans l'esprit que définit la loi du 5 mai 425. (*Cod. Theod.*, XV, 4, 1 : *De imaginibus imperialibus*). On ne saurait donc tirer de là un indice chronologique.

Mais, le paganisme étant encore très vivant au moment où s'écrivent les *Consultationes*, le chrétien s'élève véhémentement contre cet état de choses : « *Maculatae idolorum concidant sedes, et exsecrandae abominationis templa vacuentur, ipsaque divinatio... sub reverentia sanctae religionis intereat* » (I, 38). Pour qu'il s'exprime ainsi, il faut que le régime ne soit pas encore établi de la loi du 25 mai 385 proscrivant toute divination, et des lois théodosiennes de 391 et 392 défendant de mettre les pieds dans les temples et prohibant tout sacrifice (*Cod. Theod.*, XVI, 10, 9-12). Et ceci confirme bien que les *Consultationes* ne sont pas du ve siècle. Nous y verrions l'indice qu'elles peuvent être contemporaines de la protection accordée par le tyran Maxime au parti païen, et de la politique décidée de Théodose contre le paganisme. Dès le 18 janvier 384, Cynegius, préfet du pré-

(1) Voyez P. Delehaye, *La persécution dans l'armée sous Dioclétien* (1921), p. 11. Cf. *Civ. dei* X, 4.

Digitized by Google

toire, est envoyé par Théodose avec mission de fermer les temples en Égypte et dans l'Orient. C'est en 384 que Libanius prononce son discours *Pro templis gentilium*, à Constantinople, devant Théodose, assure-t-il (1). Les *Consultationes* pourraient être de 384.

Dom Morin a eu raison de signaler comme un indice utilisable le langage des *Consultationes* au sujet du monachisme. Les moines existent, en effet, mais, — s'il en est qui habitent au désert, « *soli eremum ac squalentia deserti loca habitant, verisque vocabulis nuncupati* (allusion au sens du mot μοναχός) *singularem transigunt vitam...* » (III, 3), et ce sont les moines les plus parfaits, — la plupart n'ont pas renoncé à vivre au milieu des fidèles, « *locis remotioribus habitant, etiamsi in urbibus degant* ». Il en était ainsi à Milan au temps de saint Ambroise, au moment de la conversion de saint Augustin, en 386. Ces moines citadins ne sont pas tous édifiants, l'auteur des *Consultationes* en convient, et il demande que l'on ne juge pas l'institution sur les scandales qui s'y révèlent. Il oppose à ces scandales l'ascétisme héroïque du désert : il note les luttes de ces ermites contre les démons, — « *Inest praeterea multifaria daemonum turba et dolis immundorum spirituum victrix constantia saepe congreditur* », — le trait est une réminiscence de la vie de saint Antoine. Or la vie grecque de saint Antoine a été écrite vers 365, au jugement de Montfaucon ; la traduction latine qu'en a donnée Evagrius a dû être faite en Italie vers 370 (2). Les *Consultationes* se révèlent par là postérieures au temps de Magnence (350-353), et bien mieux, du temps où la vie de saint Antoine va contribuer à la conversion d'Augustin (*Conf.* VIII, 14).

Nous revenons à l'histoire des controverses théologiques, pour constater que l'auteur des *Consultationes*, parlant des hérétiques de son temps, énumère les Manichéens, les Marcionites, les Photiniens, les Sabelliens, les Patripassiens, les Ariens, les Novatiens. La mention des Photiniens est un point de repère, car Photin a été condamné définitivement à

(1) Tillemont, *Empereurs*, t. V, p. 23.

(2) A. Wilmart, « *Une version latine inédite de la vie de saint Antoine* » *Revue bénédictine*, 1914, p. 163-173.

Digitized by Google

Sirmium en 351. On peut d'autre part faire valoir qu'il ne connaît pas l'Apollinarisme : mais était-il homme à entrer dans ces détails? Il ne parle des hérésies qu'en gros. Il parle d'une erreur sur le saint Esprit (II, 14), qu'il qualifie de Sabellianisme : le père serait dans le Fils comme le Fils dans le Père, et le saint Esprit serait *in utroque*, le Père et le Fils se manifestant dans l'Esprit. L'Esprit serait un don non une personne, « *donum potiusquam donatorem* ». Ce n'est guère sabellien. Mais l'auteur des *Consultationes* avait vent d'une erreur sur le saint Esprit : elle avait été dénoncée assez au temps de Damase pour qu'il en tint compte. Le nom de Macédonius, qui d'ailleurs n'en est point l'auteur, n'est pas à requérir ici. Et s'il s'agit vraiment de l'application à l'Esprit du subordinatianisme arien (qui est l'essence du « Macédonianisme »), nous pouvons penser que les *Consultationes*, œuvre d'un lettré, non d'un théologien de profession, ont visé tant bien que mal l'erreur qui fut condamnée sous Damase.

En conclusion, nous estimons certain que les *Consultationes* ne sont pas du ve siècle, mais du ive, et nous sommes reconnaissants à Dom Morin de l'avoir mis en lumière. Il nous semble probable que les *Consultationes* sont postérieures à 351, postérieures à 370 et 383, et vraisemblablement de 384. Peuvent-elles être de l'auteur du *De errore* qui est au plus tard de 350, et de la *Mathesis* qui est de 337 ? Je voudrais que Dom Morin l'eut prouvé.

*
* *

Voici une autre perspective. Dom Morin signale que F. Skutsch, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft* de 1910, avait écrit quelques pages sur Firmicus Maternus comme « témoin de l'ancienne liturgie chrétienne ». Dans le *De errore*, on a un beau texte sur l'eucharistie où se rencontrent des traits comme on en trouve dans les prières liturgiques :

Alius est cibus qui salutem largitur et vitam, alius est cibus qui hominem Deo summo et commendat et reddit, alius est cibus qui languentes relevat, errantes revocat, lapsos erigit, qui morientibus aeternae immortalitatis largitur insignia. Christi panem, Christi pocu-

Digitized by Google

lum quaere, ut terrena fragilitate contempta substantia hominis immortali pabulo saginetur... (*De error.*, 18).

Dans un autre passage nous avons un mouvement semblable :

Misericordia Dei nomine domini nostri Iesu Christi lapsos erigat, fugientes ad se revocet, dubitantes confirmet, errantes corrigat, et quod est potissimum vitam morientibus donet (8).

Il est sûr que la liturgie latine, au IVe siècle, a aimé et pratiqué ces élégances verbales. Que l'on se rappelle, dans les oraisons du Vendredi-Saint, le texte bien connu : « *...cunctis mundum purget erroribus, morbos auferat, famem depellat, aperiat carceres, vincula dissolvat, peregrinantibus reditum, infirmantibus sanitatem, navigantibus portum salutis indulgeat* ». Supposé que cette oraison ne soit pas du IVe siècle, en voici une qui est bien authentiquement du temps du pape Damase, la *Benedictio super fideles* de l'espagnol Priscillien :

Sancte pater, omnipotens Deus, qui.... insensibilibus sensibilitatem, tenebrosis visum, brutis odoratum, sonum duris et obduratis distribueres auditum,... si sublimaret erecta, divexa vergeret, praessa plenaret, aperiret campestria, silvarum teger et occulta... (1)

Il n'y a donc pas lieu de faire de ces élégances autant de réminiscences liturgiques, d'autant mieux qu'on les retrouve aussi bien dans la *Mathesis* de Firmicus, qui est, on se le rappelle, du temps où Firmicus était païen encore. Dom Morin met, en effet, sous nos yeux ce passage de la *Mathesis* :

Lucra enim et omnia negotiorum officia largitur, et reddit laborantibus requiem, aegris salutem, sollicitis securitatem, errantibus reditum, litigantibus finem, in angustia constitutis abundantiam.

Il reste que la liturgie latine, celle des *praefationes* spécialement, a voulu parler dès le IVe siècle un langage de bonne tenue littéraire, qu'on ne doit pas être surpris qu'il ait des affinités avec celui du lettré qu'était Firmicus..

Doit-on aller plus loin ? M. Martin Schanz, cité par Dom Morin avait signalé déjà un passage du *De errore* (8), où Firmicus dit :

(1) PRISCILLIAN, *Tract.* XI (éd. SCHEPSS, p. 103-105).

Digitized by Google

At ego nunc sacrarum lectionum institutione formatus perditos homines religioso sermone convenio.

Et M. Schanz rapprochait ce passage de la petite introduction au *Pater* : « *Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere* ». La rencontre est piquante assurément. Dom Morin reprend à son compte l'indication de M. Schanz et il la fortifie par des trouvailles nouvelles. Il relève dans les *Consultationes* : « *...per abusionem salutarium praeceptorum* ». Ce n'est pas très probant, parce que l'expression *salutaria praecepta* pour désigner les préceptes du Sauveur est une expression banale. « *Christus, qui praecepta dat salutaria...* », lisons-nous dans Optat de Milève (VII, 2), contemporain de Firmicus, sans que personne pense à trouver là une réminiscence de l'introduction au *Pater*, laquelle peut être postérieure à Firmicus et à Optat. « Il y a des phrases ou des manières de parler qui, à un moment donné, sont dans la circulation, la lecture de nos journaux peut en offrir de nombreux exemples. Il y a des choses qu'en certains temps tout le monde dit de la même manière, quoiqu'il y ait plusieurs manière de les dire... » (1).

Veut-on une confirmation, la *Mathesis* va nous la donner. N'oublions pas que la *Mathesis* est de Firmicus encore païen. Or Dom Morin relève dans la *Mathesis* : « *...divinarum virtutum magisterio formati* » ; « *formatis moribus hominum et divina institutione compositi* » ; « *divinae institutionis vacaturus insignibus* » ; « *tot rationibus moniti atque formati* » ; « *hac institutione formati* » ; « *tua institutione formati* » ; « *divina institutione formatum* » ; « *caelesti quodammodo institutione formatus...* » Cela finirait par être impressionnant, si on ne savait que le mot *institutio*, cher aux rhéteurs de profession (Quintilien, Lactance), est un mot qui n'appartient à personne. On en peut dire autant de l'expression *divina institutio* appliquée à l'enseignement du Christ : « *...divinae institutionis praecepta servare* », dit Priscillien (*Tract.*, IV, p. 57).

Comme la *Mathesis* étant une œuvre païenne ne saurait, selon toute vraissemblance, révéler des réminiscences de la liturgie chrétienne, Dom Morin a imaginé une hypothèse

(1) H. Delehaye, *Saint Martin et Sulpice Sévère* (1920), p. 57.

Digitized by Google

autrement brillante que celle de M. Schanz. Si, conjecture-t-il, nous surprenons chez Firmicus d'apparentes réminiscences du canon de la messe romaine, ne serait-ce pas que Firmicus est le *scolasticus* qui a rédigé le texte de ce canon?

*
* *

Des rencontres verbales entre deux documents peuvent démontrer la communauté d'auteur, mais il faut que ces rencontres portent sur des mots ou des locutions qui ne soient point à tout le monde. Quand, dans les *Consultationes*, je trouve employé, non pas une fois, mais plusieurs, le mot *mathesis*, je me rappelle que ce même mot rare sert de titre à une des œuvres authentiques de Firmicus et donc que c'était un mot savant qu'il aimait. Nous trouverions le mot *mathesis* dans le canon de la messe, nous aurions un indice révélateur, ou pour le moins intéressant. Mais quand nous lisons au canon : *Cum beatissimo famulo tuo papa nostro*, nous ne pouvons pas ne pas penser que l'épithète *beatissimus*, au IVe siècle, donnée en signe de vénération à un évêque, est de l'usage le plus courant. Saint Jérôme écrivant au pape Damase, l'adresse porte : *Beatissimo papae Damaso Hieronymus*. Écrivant à saint Augustin, il met : *Domino vere sancto et beatissimo papae Augustino Hieronymus*. Priscillien, dans son *Liber apologeticus* adressé à l'épiscopat, écrit *Beatissimi sacerdotes*. On ne peut donc tirer aucun argument de l'emploi de *beatissimus papa* dans le canon, et nous ne sommes pas émus quand Dom Morin en rapproche l'expression tirée des *Consultationes* : « *Spem beatissimae aeternitatis* ». Il n'y a rien à retenir de telles rencontres.

D'autres s'expliqueront par la communauté de source, et ici la source commune sera l'Écriture. On lit dans le canon romain : *Reddunt vota sua*. On lit dans le *De errore* : « *Vota reddi numinibus* ». L'expression, qui déjà est classique, est sûrement biblique : « *Vota mea Domino reddam*», lisons-nous dans les Psaumes (*Ps.* LXIV, 2 et CXV, 14). — Le canon écrit : *Pro spe salutis*. Et Dom Morin signale l'expression *spes salutis* chez Firmicus. Il devrait la signaler tout autant chez saint Paul (I *Thess.*, V, 8). — Le canon dit : *Quaesumus*,

Digitized by Google

et Firmicus écrit : « *Trade, quaeso* » ou « *Aestima, quaeso* ». Ce ne serait déjà pas plus remarquable que l'emploi de « je vous prie » en français. Ce l'est moins encore pour qui se rappelle que l'emploi de *quaeso* et de *quaesumus* est biblique déjà. — Le canon dit par deux fois : *In sanctas ac venerabiles manus suas*. Dom Morin relève dans le *De errore* : « *Dominus sancto ac venerando ore signavit* », « *sanctum venerandumque decretum* », « *sanctis venerandisque prophetarum oraculis* ». Oui, mais l'expression est scripturaire : « (*Dies*) *quae vobis sancta erit atque venerabilis* » (*Num.*, XXIX. 12). Elle est même banale : « *Memento mei, sancte et venerabilis papa* », écrit saint Jérôme à saint Augustin (*Epistul.*, CII, 3).

Certaines locutions du canon sont plus caractéristiques, soit. Si nous les retrouvons chez Firmicus, nous sommes en droit d'en être frappés, soit encore. Mais, pour en tirer argument, il faudrait qu'on ne les rencontrât pas aussi bien chez les contemporains de Firmicus. Ainsi Dom Morin attache un vif intérêt à la présence répétée de *sed et* dans le canon, et il cite avec édification le propos que lui tenait, voici quelques années, un religieux de son ordre, lequel aimait à dire qu'il reconnaissait à cet emploi de *sed et* le style de l'auteur du canon. (Ce religieux n'était guère latiniste !) Or, Firmicus emploie aussi *sed et*, qui lui est incontestablement familier. Accordons-le à Dom Morin, mais signalons-lui le même emploi est tout aussi familier chez Lucifer de Cagliari, Priscillien, Lactance. On s'en rendra compte rien qu'à consulter l'*Index verborum* des éditions de Halm, de Schepss, de Brandt. Je relis (dans la *Collectio Avellana*), le *Libellus* à Théodose des deux prêtres romains Marcellinus et Faulinus, composé en 383 ou 384 : j'y relève *sed et* une douzaine de fois. Saint Jérôme en use aussi bien, et Forcellini le signale chez Cicéron !

Nous lisons dans le canon : *Unde et memores*. Dom Morin appelle notre attention sur *unde* employé comme transition. Il relève le même emploi une fois dans le *De errore*, plus de vingt fois dans la *Mathesis*, et non moins fréquemment dans les *Consultationes*, une fois notamment sous cette forme : « *Unde et Dominus in euangelio...* » Mais l'important est de savoir si cet emploi de *unde* ou de *unde et* est une singula-

Digitized by Google

rité de Firmicus. Or il n'en est rien. Dans le *Libellus* ci-dessus mentionné je note : « *Unde et non adquiescit*, « *Unde et idem ipse* », « *Unde et pro apostolica fide* », « *Unde et magis Deo placet* », « *Unde et merito* ». Je relève *Unde et* deux fois dans la seule lettre LX de saint Jérôme.

Après avoir vérifié soigneusement tous les parallélismes relevés par Dom Morin entre le canon romain et Firmicus, je crois pouvoir affirmer qu'ils rentrent dans les trois catégories que je viens de dire : les uns sont sans intérêt, les autres sont des locutions bibliques, les autres se retrouvent chez les contemporains de Firmicus.

*
* *

De la thèse de Dom Morin, au point de vue philologique, on peut donc se risquer à dire : *Non constat*. Par surcroit, reconnaissons qu'elle s'encadre mal dans les faits connus. L'Eglise Romaine était-elle si pauvre en écrivains dans le troisième quart du IVe siècle, qu'elle ait du recourir à un lettré de profession pour avoir un texte latin convenable de l'oblation liturgique! Dès le temps de saint Cyprien, on parlait latin dans l'Eglise romaine (1) : si l'on parlait latin, la liturgie devait déjà être latine. Supposé que, jusqu'à l'époque de Firmicus, on eut conservé dans la liturgie l'usage du grec, c'est un paradoxe que de penser que l'Eglise romaine ait dû recourir à l'art d'écrire d'un avocat sicilien pour se donner un canon en latin.

Puis peut on vraiment parler d'art d'écrire à propos du canon de la messe romaine? Passe pour les préfaces, passe pour les oraisons, mais le canon! Il dit ce qu'il veut dire, clairement, directement, sobrement, dans une prose dépouillée de toute recherche de *Kunstprosa*. Si Firmicus avait tenu la plume, l'Eglise romaine aurait tenu un langage plus châtié et plus orné, sûrement, et l'on y sentirait le *cursus* si soigné auquel par exemple, toutes les phrases des *Consultationes* s'assujettissent. Je citerai quelques phrases des *Consultationes*, qui font allusion aux saints mystères, et l'on verra de quel style écrit Firmicus :

(1) L'épitaphe du pape Cornelius est en latin. Le pape Xystus II peut avoir été un écrivain latin aussi disert que Novatien. LABRIOLLE, p. 219.

Digitized by Google

... mortis vincla deposui et terrenum exutus hominem in spem caelestium gaudiorum Dei adoptione transivi; aeterni insuper sacrifici particeps factus, immo Deum sumendo pars ipsius, toto animi vigore et salutaria expetere debeo et obliqua destruere ... (1)

Le canon romain ne parle pas du « sacrifice éternel » auquel le chrétien est appelé à participer, jusque-là que recevant Dieu il devienne une « part de Dieu ».

... pro obsoletis pecudum atque alitum victimis caeleste fidelium munus pura oblatione celebratur, et contra omnes insidias infestantis inimici spiritalis sacrificii admixtione munimur (II, 7).

Le canon romain ne parle pas davantage du « céleste don des fidèles », qui est d'ailleurs une expression incorrecte, ni du « sacrifice spirituel » auquel ils sont « mêlés ». Voici un passage sur la réconciliation du pécheur figurée par le retour de l'enfant prodigue :

Magni etiam convivii laetatus est apparatu, id est communionis divinae honore donatus est... Carne insuper pascitur vituli, id est aeternae hereditatis sacri corporis assumptione fit particeps (II, 18).

Je cite un dernier spécimen :

Ecce enim, vix adhuc vastis gentilitatis erroribus liberi, modo infusae regenerationis novitatem spirantes, integritatem fidei te tradente iam novimus, atque universa haereticorum membra carpentes munus catholicae confessionis amplectimur; et Deo auctore fidentes exstructae super petram domus tegmina possidemus (III, 1).

Le canon n'a pas des images comme celles-là, ni cette emphase, ni la moindre période rythmée dans cette perfection scolaire.

*
* *

Dom Morin aura rendu le service de reviser le cas des *Consultationes*. Grâce à lui, nous recouvrons une œuvre importante de la littérature chrétienne latine du temps de Damase, œuvre d'un laïque lettré, instruit, pas très sûr de doctrine.

Quant à l'hypothèse qui attribuerait à ce lettré la rédaction du canon de la messe romaine, il sera prudent de n'en rien retenir, jusqu'à plus ample informé.

Pierre Batiffol.

(1) *Consultationes*, II, praef.

Digitized by Google

ULRICH D'IMOLA

ÉTUDE SUR L'HÉRÉSIE NICOLAÏTE EN ITALIE AU MILIEU DU XIe SIÈCLE

Le but poursuivi par la papauté à partir de l'avènement de Léon IX (1048) a été avant tout la répression du nicolaïsme ou désordre des mœurs du clergé (1). Soucieux avant tout de faire refleurir dans l'Église la vertu de pureté, Léon IX (1048-1054), Nicolas II (1059-1061), Alexandre II (1061-1073) ont interdit aux évêques et aux clercs tout commerce charnel. En 1074, Grégoire VII reprendra et coordonnera leurs décisions en les appuyant de sanctions efficaces (2).

La plaie, que ces différents papes se sont efforcés de cicatriser, était particulièrement vive. Les prêtres impudiques n'étaient nullement disposés à renoncer aux plaisirs de la couche nuptiale. Aussi résistèrent-ils avec la dernière âpreté aux injonctions pontificales et, afin de justifier leur opposition par des raisons juridiques, ils essayèrent de prouver que, pour prévenir le concubinage et d'autres désordres, pires encore, l'Église avait toujours toléré le mariage des clercs.

Cette préoccupation a donné naissance à une série de traités ou de pamphlets qui s'échelonnent sur un espace de vingt années, de 1060 à 1080, et dont le premier en date est une lettre sur la chasteté sacerdotale, adressée vers 1060 au pape Nicolas II par l'évêque italien Ulrich d'Imola (3).

(1) Le terme de *nicolaïsme* apparaît pour la première fois dans l'Apocalypse (II, 6 et 15) où il est synonyme de fornication ; les *nicolaïtes*, ce sont les sectateurs de la doctrine de Balaam qui enseignait à *jeter le scandale devant les enfants d'Israël, à manger des viandes sacrifiées aux idoles et à forniquer*. Par la suite le mot nicolaïte s'est appliqué plus spécialement aux prêtres mariés et concubinaires.

(2) Cf. Augustin Fliche, *Études sur la polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII. Les Prégrégoriens*, c. IV et V.

(3) La lettre a été citée sous le titre de *Pseudo-Udalrici epistola de continentia clericorum*, par de L. de Heinemann, dans les *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti*, t. I, p. 254-260.

Digitized by Google

L'attribution de cette lettre a donné lieu à quelques difficultés. La plupart des manuscrits qui l'ont conservée et dont aucun n'est antérieur au XIIe siècle l'intitulent « Rescrit par lequel le bienheureux évêque Ulrich répond au pape Nicolas qui avait parlé de la continence du clergé en des termes nullement exacts ni canoniques, mais impies et injustes ». A l'époque du concile romain de février 1079, elle était placée sous le patronage de saint Ulrich, évêque d'Augsbourg, et elle fut condamnée comme telle par Grégoire VII (1). Or l'épiscopat de saint Ulrich (923-973) ne coïncide ni avec le pontificat de Nicolas Ier (858-867) ni avec celui de Nicolas II (1059-1061). Aussi a-t-on cru jusqu'ici que l'on était en présence d'une lettre supposée, écrite au lendemain du décret de Grégoire VII sur le célibat ecclésiastique (1074). A notre avis, cette opinion ne peut être admise. En effet, le titre indiqué plus haut a été ajouté après coup et dans deux manuscrits, dont l'un est ancien, le nom d'Ulrich est remplacé par celui de Volusianus, évêque de Carthage, prélat tout à fait inconnu (2). Cette divergence laisse entrevoir une certaine incertitude au sujet de l'auteur : l'initiale Ů, par laquelle commence le titre, a été interprétée de façon différente par les copistes : les uns ont lu *Vodalricus*, les autres *Volusianus*. L'attribution du traité au saint d'Augsbourg n'a donc pas été universellement admise de prime abord. Il y a au contraire tout lieu de supposer qu'elle a été imaginée au début du pontificat de Grégoire VII : au moment de l'apparition du décret de 1074 le rescrit était déjà connu et les protestations que Lambert de Hersfeld prête aux clercs allemands en dérivent évidemment (3). Or le décret de Grégoire VII reproduit, à peu de chose près, le troisième canon du concile de Latran réuni par Nicolas II en 1059. Étant donné que le rescrit est adressé à un pape Nicolas, il nous paraît plus logique d'admettre qu'il a été composé peu après

(1) Cf. Bernold de Constance, a. 1079 (*Monumenta Germaniae historica. Scriptores*, t. V, p. 436).

(2) Cf. *Libelli de lite*, t. III, p. 586 et Dümmler, *Eine Streitsschrift für die Priesterehe* dans les *Sitzungsberichte der Kœniglich-prussischen Akademie der Wissenschaften*, 1902, t. I, p. 421-423.

(3) *Monumenta Germaniae historica, Scriptores*, t. V, p. 217-218.

Digitized by Google

1059 par un évêque nommé Ulrich ; en 1074 il présenta un renouveau d'actualité et, pour lui conférer plus d'autorité, on le gratifia à cette date d'un parrainage plus illustre.

Une observation attentive du texte nous confirme dans cette hypothèse et décèle une rédaction antérieure à 1074. D'abord la lettre d'Ulrich représente une version primitive : les arguments en faveur des prêtres mariés se réduisent, comme on le verra plus loin, à quelques passages de l'Écriture et à l'histoire de Paphnuce que reproduiront les écrivains ultérieurs, en y ajoutant d'autres citations. D'autre part, plusieurs passages du traité paraissent viser très directement certains opuscules de Pierre Damien, cardinal évêque d'Ostie, l'un des conseillers de Nicolas II. Ulrich incrimine le pape d'avoir « cédé à de fâcheuses suggestions » ; or c'est à Nicolas II qu'est dédié le *De celibatu sacerdotum* (*op.* XVII) de Pierre Damien. Il reproche aux adversaires du mariage sacerdotal de limiter aux laïques la prescription de saint Paul : *A cause de la fornication que chacun ait son épouse* (I Cor., VII, 2); Pierre Damien ne croit pas qu'on puisse interpréter autrement la première aux Corinthiens (1). On relève encore une discussion du même genre au sujet de l'autorité de saint Grégoire le Grand invoquée à tort, si l'on en croit Ulrich, par l'évêque d'Ostie (2). Si l'on ajoute enfin que la sodomie tient une large place dans les préoccupations des deux écrivains, il apparaît clairement que la lettre d'Ulrich constitue une protestation contre les idées semées à Rome dans l'entourage de Nicolas II par le grand apôtre de l'ascétisme.

Ce rapprochement permet de conclure qu'Ulrich, contrairement à ce qu'on a cru jusqu'ici, était Italien. Au reste aucun prélat allemand n'a porté ce nom autour de 1060 (3). Au contraire les évêques qui gouvernaient à cette date les diocèses de Bénévent, Fermo et Imola s'appelaient Ulrich. Ulrich de Bénévent et Ulrich de Fermo ont souscrit aux canons du concile de Latran, tandis qu'Ulrich d'Imola y

(1) Pierre Damien, op. XVIII, I, c. 4. (Migne, *Patr. Lat.*, t. CXLV, col. 392-394)

(2) Pierre Damien, op. XVIII, II, c. 2. Migne (*Patr. Lat.*, t. CXLV, col. 402).

(3) Cf. Hauck, *Ulrich, B. von Augsburg* dans : *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XX, 1908, p. 213.

Digitized by Google

est resté étranger. Ce dernier est donc vraisemblablement l'auteur du rescrit, d'autant plus qu'une bulle de Grégoire VII, écrite en 1073, c'est-à-dire dès la première année du pontificat (1), reproche aux fidèles de son diocèse d'être peu dociles aux directions romaines. Bref il paraît certain que, contrairement à ce qui a été admis jusqu'ici, le « rescrit » a été composé vers 1060 par Ulrich, évêque d'Imola de 1053 à 1063, puis très divulgué et attribué après 1074, à saint Ulrich d'Augsbourg.

La lettre ou, pour employer le terme consacré, le « rescrit » d'Ulrich a donc pour objet de réfuter les théories de Pierre Damien auxquelles le concile du Latran, en 1059, avait accordé une consécration solennelle (2). Les deux antagonistes se proposent, au moins en apparence, le même but : ils veulent supprimer la fornication, la sodomie et les autres impuretés par lesquelles se déshonorait le clergé du XIe siècle. Mais, pour l'évêque d'Ostie, le seul remède qui soit conforme à la tradition de l'Église, c'est l'observance rigoureuse du célibat ; Ulrich prétend au contraire que, pour prévenir des désordres qu'il affecte de déplorer, il est indispensable de reconnaître canoniquement le mariage des clercs et de « n'obliger personne à la continence par une impérieuse contrainte. » Avec une règle plus douce, dit-il, les clercs ne commettraient plus ni adultères, ni incestes, ni péchés contre nature, ni aucune de ces fautes plus graves qui provoquent le scandale ; les fidèles, qui contempleraient les chastes hyménées de leurs pasteurs, n'auraient plus à se voiler la face à la vue de leurs passions désordonnées et n'entendraient plus soutenir « qu'il est plus honnête de goûter en cachette les charmes de plusieurs femmes que de vivre au grand jour en compagnie d'une seule ».

La théorie d'Ulrich est donc celle-ci : le pape a fait fausse route en prescrivant le célibat ; il aurait dû, pour combattre avec fruit la fornication, autoriser tous les clercs qui n'avaient pas expressément contracté le vœu de chasteté à contracter une union légitime, reconnue par l'Église.

(1) *Greg. VII Reg.*, l. I, ep. 10.

(2) Cf, A. Fliche. *Les Prégrégoriens*, p. 241 et suiv.

Digitized by Google

Présentée sous cette forme, la thèse est assez nouvelle. Sans doute la question du mariage sacerdotal s'était posée plus d'une fois depuis les temps apostoliques, mais il ne semble pas qu'elle ait pénétré dans le domaine littéraire avant le milieu du XIe siècle (1). Le célibat est en effet pour le clergé une pieuse pratique, presque aussi ancienne que l'Église elle-même, mais, comme on l'a fort bien dit, il n'a pas été à l'origine « l'application d'une loi formelle, le développement régulier d'une institution apostolique » (2). Au IVe siècle, les conciles occidentaux l'ont peu à peu érigé à l'état de règle, mais, comme il était en général permis aux évêques et aux clercs de vivre sous le même toit que leurs épouses, la discipline a subi bien des infractions. A certaines époques de relâchement moral, au VIIIe siècle surtout, sous le gouvernement de Charles Martel en Gaule, de Witisa en Espagne, les clercs ont mal supporté la loi qui leur imposait un dur renoncement; le plus souvent ils la tournèrent et, au lieu de se livrer à de bruyantes protestations, ils prirent secrètement des concubines. D'autre part, papes et évêques ont plus d'une fois fermé les yeux et les décisions des conciles, qui renouvelaient l'interdiction, sont en général restées lettre morte; aussi les coupables jugèrent-ils plus sage de ne pas rompre un prudent silence par des revendications mal fondées. Mais, au milieu du XIe siècle, Nicolas II a la prétention d'appliquer les décrets qui enjoi-

(1) A la fin du IVe siècle, Helvidius, Jovinien et Vigilance ont revendiqué pour les évêques, clercs et diacres mariés le droit de cohabiter avec leurs épouses, mais leurs théories ne sont connues que par certaines allusions des Pères, en particulier de saint Jérôme dans son traité *Adversus Vigilantium* ; d'ailleurs saint Jérôme lui-même considère le célibat comme un usage, non comme une loi. Il est à remarquer aussi que la question du mariage sacerdotal avait été à peine effleurée lors du schisme de Photius, en 868 : sans doute les Orientaux rompirent avec la discipline romaine, mais Photius dans son encyclique (Migne, *Patr. gr.*, t. CII, col. 720 et suiv.), ne consacre que quelques lignes au débat (c. XXXI) et se contente d'invoquer l'autorité du sixième concile.

(2) VACANDARD, *Les origines du célibat ecclésiastique* dans *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, t. I (1905), p. 72. Nous renvoyons à cet article pour tout ce qui concerne l'histoire du célibat ecclésiastique depuis les temps apostoliques. Cf. aussi FUNK, *Cölibat und Priesterehe im christlichen Alterthum* dans *Kirchengeschitliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 121-155.

Digitized by Google

gnaient aux clercs de rester chastes. Aussitôt Ulrich élève la voix et se fait fort de prouver que le pape s'est « écarté de la sainte mesure », qu'il a méconnu les textes les plus sacrés de l'Écriture, en voulant « obliger » les clercs à renoncer à leurs épouses, au lieu de les y « engager avec douceur ». Il glisse sur les arguments de fait et ne soutient guère, comme l'avaient fait la plupart des opposants, que le célibat soit contraire aux exigences de la nature humaine; il se cantonne plutôt sur le terrain juridique et canonique; tout en admettant, en somme, que l'état de chasteté est moralement supérieur, il se refuse à déclarer illicites les mariages contractés par les prêtres.

Les sources de sa démonstration sont peu nombreuses : elles se ramènent à quelques rares textes de l'Écriture et des Pères dont l'interprétation est parfois douteuse. Ulrich cite notamment le passage bien connu de saint Matthieu : *Il y en a qui se sont rendus eunuques à cause du royaume des cieux; aussi tous ne comprennent pas cette parole. Que celui qui peut comprendre comprenne* (Matth., XIX, 11-12) et il reproche au pape d'avoir substitué à la parole du Maître *Que celui qui peut comprendre comprenne* sa propre doctrine qui pourrait s'énoncer ainsi : « Que celui qui ne peut comprendre soit frappé d'anathème ». En d'autres termes, le Christ n'aurait pas fait de la continence une obligation formelle pour ses disciples et saint Paul, intervenant à son tour, confirmerait la parole évangélique quand il écrit dans la première épître aux Corinthiens : *Au sujet des vierges je n'ai pas de précepte du Seigneur, mais je donne un conseil* (I Cor., VII, 25). Et comme, ajoute Ulrich, l'apôtre pensait que, sous les apparences de la chasteté, beaucoup d'hommes se laisseraient aller aux pires désordres, il a donné cet avis plus explicite encore : *A cause de la fornication que chacun ait son épouse* (I Cor., VII, 2). Pierre Damien objectait que ce texte s'appliquait aux seuls laïques (1); Ulrich, sans apporter aucun argument précis à ce sujet, rejette cette interprétation : « le commandement de l'apôtre : *que chacun ait son épouse* n'excepte personne,

(1) Pierre Damien, l. XVIII, *op.* c. IV. (Migne, *Patr. Lat.*, t. CXLV, col. 392-394).

Digitized by Google

sinon celui qui fait vraiment profession de continence ou celui qui a prononcé devant le Seigneur le vœu de garder toujours sa virginité... Ceux qui n'ont pas consenti à un tel vœu ne peuvent être astreints au célibat, car *il faut que l'évêque soit sans reproche, époux d'une seule femme* (I Tim., III, 2) et, pour bien montrer que cette sentence ne s'applique pas uniquement à son église, saint Paul généralise son précepte : *Si quelqu'un*, dit-il, *ne sait pas gouverner sa propre maison, comment s'acquittera-t-il du soin de l'Église de Dieu* (I. Tim., III, 5). *Que les diacres soient munis d'une seule femme, gouvernant bien leurs enfants et leur propre maison* (*Ibid.*, III, 12).

Ces divers passages de la première aux Corinthiens et de la première à Timothée constituent l'argument décisif d'Ulrich. Toutefois la conclusion qu'il en tire n'est pas aussi radicale que celle des adversaires du célibat ecclésiastique à l'époque de saint Jérôme. Le docteur reproche aux évêques partisans de Vigilance de n'ordonner prêtres que les diacres ayant pris femme (1). Le polémiste du XIe siècle ne va pas aussi loin : il n'admet pas plus l'obligation du mariage que celle de la chasteté et, à cet égard, il interprète l'épître à Timothée dans son sens le plus large (2). Il n'en est pas moins vrai qu'en accusant Nicolas II d'avoir transgressé les préceptes du Christ et de saint Paul, il commet une singulière exagération.

Dans le chapitre XIX de saint Matthieu Ulrich isole un verset : *Il y en a qui se sont rendus eunuques à cause du royaume des cieux. Que celui qui peut comprendre comprenne* (Matth., XIX, 12). Or ce précepte, un peu obscur en lui-même, reçoit presque aussitôt son commentaire. Un jeune

(1) Saint Jérôme, *Liber contra Vigilantium*, c. II (Migne, *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 340-341).

(2) On peut en effet dans la parole de saint Paul : δεῖ τὸν ἐπίσκοπον εἶναι μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα mettre l'accent ou sur δεῖ (ce qui impliquerait l'obligation du mariage pour l'évêque) ou sur μιᾶς. Cette dernière interprétation, comme le montre fort bien VACANDARD, *op. cit.*, p. 73 et suiv., est certainement conforme à la vérité : saint Paul veut que l'évêque soit monogame, qu'il n'ait pas eu successivement deux femmes ; il ne peut l'avoir astreint au mariage après avoir conseillé aux clercs, dans le chapitre VII de la première épître aux Corinthiens, de garder le célibat.

Digitized by Google

homme riche se détache de la foule, avide de recueillir la parole du Christ : il a observé tous les commandements et voudrait parvenir à une forme de vie plus parfaite. Jésus lui enjoint de vendre tous ses biens, puis de le suivre, et, comme les Apôtres, inquiets et étonnés, l'interrogent sur les conditions du salut, il ajoute : *En vérité, je vous le dis, vous qui m'avez suivi, au renouvellement de toutes choses, quand le Fils de l'Homme sera assis sur le trône de sa gloire, vous serez de même assis sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël. Et quiconque aura quitté à cause de mon nom ses frères ou ses sœurs ou son père ou sa mère ou son épouse ou ses enfants ou ses terres ou ses maisons recevra le centuple et héritera de la vie éternelle* (Matth., XIX, 27-29). Le renoncement à tous les biens de ce monde et aux plaisirs de la chair est donc un état supérieur qui convient aux Apôtres, à ceux qui veulent former le cortège immédiat du Christ ; on conçoit dès lors que la continence soit l'apanage des ministres de l'autel et que l'on ait pu voir dans le chapitre utilisé par Ulrich, si on cherche à en dégager le sens véritable, un argument en faveur du célibat.

De même saint Paul aperçoit dans le mariage indissoluble le meilleure remède à la fornication, mais il exalte la chasteté qu'il considère comme un état supérieur au mariage. Ici encore Ulrich a tronqué le texte. *A cause de la fornication que chacun ait son épouse*, s'écrie-t-il avec l'Apôtre (I Cor., VII, 2) ; mais celui-ci continue : *Je vous dis ceci par manière de concession et non pas de commandement. Je voudrais au contraire que tout le monde fût comme moi, mais chacun a son don particulier que Dieu lui a accordé, l'un celui-ci, l'autre celui-là. Aux hommes qui n'ont point de femme et aux veuves je dis : il vous est bon de rester comme moi. Mais, s'ils ne peuvent garder la continence, qu'ils se marient ; il vaut mieux se marier que se consumer de désir* (I Cor., VII, 6-9). Saint Paul souhaite donc que « tout le monde soit comme lui » et, lorsqu'il invite les âmes éprises d'un idéal plus religieux à s'abstenir de tout lien charnel, il songe vraisemblablement aux clercs, plus spécialement adonnés au culte divin, car il ajoute presque aussitôt : *Celui qui n'est pas marié se préoccupe de ce qui regarde le Seigneur, afin de*

Digitized by Google

plaire au Seigneur. Celui qui est marié au contraire se préoccupe des choses du monde, afin de plaire à son épouse et il est divisé (I Cor., VII, 32-33). Ce passage étant ainsi reconstitué, il faut, semble-t-il, apercevoir dans les versets de la première à Timothée qui tolèrent la présence d'une femme aux côtés de l'évêque et du diacre une concession temporaire, nécessitée par l'état moral d'une société encore pénétrée de paganisme, mais qui, après plusieurs siècles de christianisme, n'avait plus aucune raison d'être. L'histoire du clergé aux premiers siècles chrétiens justifie, semble-t-il, cette interprétation et condamne celle d'Ulrich; elle permet de concilier les deux épîtres de saint Paul qui tout d'abord paraîtraient se contredire : le célibat, dès l'origine, a été en honneur parmi les évêques, les prêtres et les diacres sans être une obligation formelle, mais peu à peu, en Occident du moins, l'usage a pris force de loi. Aussi Ulrich est-il beaucoup plus embarrassé quand, pour accabler ses adversaires, il veut prouver que l'Église, d'accord avec l'Écriture, a toujours toléré le mariage sacerdotal, que ses canons contredisent la thèse de Nicolas II.

Il était tout naturel d'interroger les Pères. Or saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, d'autres encore ont vivement combattu les hérétiques qui revendiquaient pour les évêques et les prêtres mariés le droit de conserver leurs épouses après leur ordination (1). Invoquer leur autorité en faveur du mariage sacerdotal était une gageure. Ulrich joue d'audace et il cite, comme des arguments en faveur de sa thèse, deux passages, l'un de saint Augustin, l'autre de saint Jérôme qui n'ont aucun rapport avec le débat : « Je vous exhorte, dit l'évêque d'Hippone, dans la crainte du Christ, au nom du Christ, vous qui ne possédez plus de biens temporels, à ne pas les convoiter et vous qui en possédez à ne pas vous enorgueillir. Je vous le dis, si vous en possédez, vous n'êtes pas damnés, mais vous êtes damnés si vous en concevez de l'orgueil, si à cause d'eux vous vous donnez de grands

(1) On trouvera les principaux textes dans VACANDARD, *op. cit.*, p. 104, n. 3 et 4. Ils proviennent surtout du *De officiis* de saint Ambroise, du traité de saint Jérôme contre Jovinien et du *De conjugiis adulterinis* de saint Augustin.

Digitized by Google

airs, si par vanité vous oubliez votre condition humaine » (1). Ce serait, suivant Ulrich, le commentaire de la parole de saint Paul : *Vous n'avez pas d'épouse, ne recherchez pas une épouse. Vous êtes lié à une épouse ; ne cherchez pas à rompre* (I Cor., VII, 27). L'épouse est assimilée à un bien temporel ; telle est en effet la pensée de saint Augustin qui veut rassurer ceux qui craignaient que le mariage ne fût un obstacle au salut, mais le clergé n'est pas en cause. De même saint Jérôme critique les vierges « qui vantent leur pudeur et font montre de leur chasteté avec un visage impudent, alors que leur conscience se comporte autrement » (2). Est-ce là une raison suffisante pour le compter parmi ceux qui tolèrent le mariage sacerdotal ?

En somme Ulrich n'a pu alléguer en faveur de sa thèse aucun texte patristique ; il a dû se contenter, comme le feront beaucoup d'Antigrégoriens, d'attribuer à un passage d'une portée générale une valeur spéciale qu'il n'a pas. D'autres, après lui, essaieront d'augmenter le nombre plutôt faible de ses références en interprétant, suivant la même méthode, les canons conciliaires et les décrétales, mais ces différents textes viendront se grouper autour des deux arguments essentiels apportés par Ulrich : l'un est tiré du sixième canon apostolique, l'autre de la *Tripartita historia* de Cassiodore.

Le sixième canon apostolique est ainsi conçu : « Que l'évêque ou le prêtre ne répudie pas sa propre épouse sous prétexte de religion ; s'il la rejette, qu'il soit excommunié ; s'il persévère, qu'il soit déposé ». Le sens n'est pas douteux : tout clerc, marié avant son ordination, peut conserver sa femme auprès de lui. De même le dix-septième canon n'exclut des ordres sacrés que celui qui s'est marié deux fois depuis son baptême. Ulrich a donc le droit de s'appuyer sur ce témoignage, mais il ne faut pas oublier que les canons des Apôtres sont une composition apocryphe du IVe siècle à laquelle certains écrivains du XIe siècle, comme le cardinal Humbert,

(1) Saint Augustin, *Enarratio in ps.*, *CXX*, c. 3. Le texte n'est pas exactement cité par Ulrich, mais le sens général est conservé.

(2) Saint Jérôme, *Commentarium in Jeremiam*, l. II, c. 7.

Digitized by Google

refusaient toute autorité (1). Ils ne prouvent qu'une chose; c'est que, comme il a été dit plus haut, le célibat ecclésiastique était au IVe siècle un usage, mais non une loi formelle de l'Église.

La même remarque s'applique à l'autre texte cité par le polémiste. Cassiodore raconte dans la *Tripartita historia* (l. II, c. XIV) que les pères du concile de Nicée (325) ayant voulu décréter que les évêques, prêtres et diacres devraient après la consécration renoncer à leurs épouses ou à leurs fonctions, Paphnuce, un des martyrs victimes de la persécution de Maximin, déclara que le fait de contracter mariage avec une seule femme ne pouvait être considéré comme une atteinte à la chasteté. Bref il persuada au concile de ne pas établir la loi du célibat qui serait aussi bien pour les prêtres que pour leurs épouses un encouragement à la fornication; on ne prit donc aucune décision et chacun fut libre d'agir à son gré.

Il n'y a pas lieu de contester l'authenticité de cet incident que Cassiodore a rapporté d'après le récit originel de Socrate (l. I, c. XI); le concile de Nicée n'a pas légiféré en la matière et il est possible qu'il ait obéi à la suggestion de Paphnuce (2). Ulrich est donc fondé à soutenir que Nicolas II a donné des directions différentes, mais il oublie qu'au IVe siècle déjà, certains conciles, qu'il se garde bien de citer, étaient beaucoup plus catégoriques (3) et que, dès 386, le pape Sirice, dans une décrétale confirmée à maintes reprises par ses successeurs, érigeait en loi un usage aussi ancien que l'Église elle-même. Suivant le procédé habituel de la polémique au XIe siècle, il laisse de côté les textes contraires à sa propre théorie et ne cherche pas à faire jaillir la vérité

(1) Cf. A. Fliche, *Les Prégrégoriens*, p. 188.

(2) L'authenticité de l'anecdote rapportée par Socrate, Sozomène et Cassiodore n'est pas admise par Bickell, *Der Coelibat, eine apostolische Anordnung* dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. II, 1878, p. 56-62; l'auteur allemand a été réfuté de façon décisive par Vacandard, *op. cit.*, p. 94-98.

(3) C'est le cas par exemple du concile d'Elvire, réuni en 300, qui enjoint (c. XXXIII) à tous les évêques, prêtres et diacres de s'abstenir de tout commerce avec leurs épouses et qui menace de déposition quiconque enfreindra cette règle (Mansi, *Concilia*, t. II, p. 11).

Digitized by Google

en confrontant les auteurs qui lui sont favorables avec ceux qu'on pourrait lui opposer.

Aussi bien le « rescrit » d'Ulrich n'a-t-il, pris en lui même, qu'une valeur insignifiante : en faveur du mariage sacerdotal il n'apporte que de très faibles arguments. Il n'en garde pas moins un intérêt historique réel : il est le premier monument de l'opposition nicolaïte au XIe siècle, la version originelle qui servira de canevas à toutes les autres. A cet égard ses conclusions méritent de retenir l'attention : Ulrich reproche à Nicolas II d'avoir outrepassé ses droits en ordonnant aux clercs de s'abstenir de leurs épouses au lieu de leur conseiller affectueusement de garder la continence ; le pape aurait dû les avertir (*monere*) et non pas les contraindre (*cogere*). Par là le polémiste conteste le pouvoir absolu du Saint-Siège de légiférer en matière ecclésiastique, tel que le revendiquaient les Grégoriens depuis Léon IX. Pourtant il n'ose pas conseiller la désobéissance formelle. Il cite la parole de saint Grégoire-le-Grand : « Il faut redouter la sentence du pasteur, qu'elle soit juste ou injuste (1) », mais le commentaire qu'il en donne est beaucoup plus modéré que celui des opposants du IXe siècle. Auxilius, lorsqu'il défendait les ordinations du pape Formose, utilisait déjà ce texte pour conclure finalement que « si l'excommunication avait trait à nos négligences et à nos offenses, il fallait la craindre et l'observer dans toute sa rigueur jusqu'à ce que nous ayons donné satisfaction ou reçu notre pardon », mais, ajoutait-il, « si elle est dictée par des motifs manifestement hostiles à Dieu, on ne saurait la redouter ou s'y conformer, quel que soit celui qui l'ait ordonnée (2) ». Il ne semble pas qu'Ulrich ait connu cette interprétation de l'homélie de saint Grégoire ; il n'envisage pas la possibilité d'une révolte contre la sentence pontificale ; il attire simplement l'attention de Nicolas II sur la responsabilité qu'il encourt. « Quoi de plus grave, s'écrie-t-il, quoi de plus digne de la pitié générale que de vous voir, vous, le pontife du siège le plus élevé, dont les décisions sont acceptées par toute l'Église, vous écar-

(1) Grégoire-le-Grand. *Homiliae in Evangelium*, II, c. XXVI, § 6.

(2) Auxilius. *Tractatus qui infensor et defensor dicitur*, c. XV (*Patr. Lat.* t. CXXIX, col. 1087).

Digitized by Google

ter, si peu que ce soit, de la sainte mesure! » Que le pape se débarrasse donc de ses mauvais conseillers et la paix sera rétablie.

Malgré ce conseil, le rescrit d'Ulrich n'a eu aucune influence sur la politique pontificale. Nicolas II n'a pas rapporté son décret ; Alexandre II a persévéré dans la même voie ; Grégoire VII enfin a pris en 1074 une attitude encore plus nette qu'il a accentuée en 1075 (1). La condamnation de l'investiture laïque est en effet la meilleure réponse aux théories d'Ulrich. Celui-ci proposait comme remède à la fornication le mariage sacerdotal ; Hildebrand veut ménager à l'Église un clergé assez fort pour s'affranchir des entraves de la chair, en modifiant le mode de recrutement des évêques. Selon lui le nicolaïsme a pour source la simonie, c'est-à-dire le trafic des dignités ecclésiastiques qui a permis aux seigneurs féodaux, asservis à toutes les passions du siècle, de se glisser dans les rangs de la société cléricale. Que l'Église seule nomme à toutes les fonctions qui relèvent d'elle et elle saura trouver, pour les remplir, des hommes capables d'observer la loi de continence. Telle est, à partir de 1075, la théorie grégorienne dont le pape poursuit l'application avec une inlassable activité : elle est aux antipodes du compromis proposé sous le pontificat de Nicolas II par Ulrich d'Imola.

Augustin Fliche.

(1) Cf. A. Fliche, *Les Prégrégoriens*, c. IV et V.

Digitized by Google

CHRONIQUE DE PRÉHISTOIRE

LA RELIGION A L'AGE DU RENNE

Le R. P. Mainage s'est proposé de « coordonner au point de vue religieux » les résultats acquis à la Préhistoire par une soixantaine d'années de patientes recherches (1). Sans doute, la science préhistorique est loin d'avoir livré tous ses secrets; ce qu'elle a dit déjà sur les coutumes religieuses de nos ancêtres est pourtant assez intéressant pour mériter qu'on le mette en lumière. Aussi bien, il faut savoir gré au R. P. d'avoir tenté cette ébauche de système dont il ne méconnaît point les difficultés et qu'il ne prétend point définitive. « Tant d'obscurités enveloppent encore la mentalité religieuse de l'homme quaternaire, que l'on hésite beaucoup à risquer une synthèse nécessairement incomplète et, dans une large mesure provisoire. D'un autre côté, ces essais de construction aident au progrès de la science. Ils constituent beaucoup moins un terme d'arrivée qu'un point de départ pour des recherches ultérieures. Seraient-ils soumis à révision, ils auront eu l'avantage d'avoir soulevé des problèmes, classé les documents, en un mot disposé des cadres souples que l'avenir se chargera de remanier et de perfectionner. Du moment que l'on veut faire œuvre scientifique, on doit renoncer à atteindre, du premier coup, le définitif et l'absolu. Trop heureux si l'on a pu rendre exactement la physionomie des choses, telle qu'elle apparaissait au moment où l'on se proposait de la décrire. Car mieux vaudrait se taire que de jeter sur le marché intellectuel des idées fausses et capables d'égarer l'opinion (2) ».

On ne saurait être plus circonspect; et c'est déjà là une sérieuse recommandation. *Les Religions de la Préhistoire*, dans le milieu qui l'a vu naître et auquel il est destiné, aura, sans nul doute, une bienfaisante influence. L'ouvrage témoigne d'un réel souci d'objectivité. L'information est abondante : on est presque étonné de la masse des documents accumulés. L'auteur a littéralement dépouillé les nombreux tomes de *L'Anthropologie*. Quelques oublis, quelques citations au texte légèrement modifié ne sont, après cela, que d'inévitables peccadilles (3).

(1) Th. Mainage, *Les Religions de la Préhistoire. L'Age paléolithique*. Paris, Desclée et Aug. Picard, 1921. In-8 de 438 p. et 252 fig.

(2) Mainage, p. 317.

(3) Cf. p. 4, note 4; p. 24, citation correspondant à la note 33; p. 71, cit.

Digitized by Google

Parfois, et ceci est regrettable, les auteurs cités paraissent trop être mis sur le même pied, quelle que soit leur compétence propre. A signaler à ce point de vue les pages concernant la chronologie quaternaire. On dirait que le R. P. ait exhumé des recoins de son arsenal préhistorique les estimations les plus faibles. Et c'est ainsi qu'il en arrive à des conclusions manifestement inacceptables : la vieillesse de l'homme chelléen ne serait pas supérieure à 13 ou 14000 ans avant notre ère ! Entre autres indications suggestives, il note celle-ci : « ... dans les sépultures préhistoriques, fouillées en Égypte par M. Flinders Petrie, on a découvert des silex taillés qui offraient avec nos silex magdaléniens de l'âge du Renne des ressemblances frappantes. Ces silex étaient associés à des harpons de facture également magdalénienne. Or l'un de ces harpons égyptiens remonte à la première partie de la seconde civilisation préhistorique, c'est-à-dire, entre 8000 et 6000 ans avant Jésus-Christ. Même si ce harpon et ces silex ne sont que les survivances d'une civilisation plus ancienne, celle-ci ne saurait être indéfiniment éloignée d'une époque où l'on avait si fidèlement conservé les modèles industriels antérieurs » (1). Soit, mais il s'agit ici de la fin de l'époque magdalénienne, et le magdalénien a été précédé du solutréen, de l'aurignacien; et avec l'aurignacien nous ne sommes encore qu'à l'aurore de l'Age du Renne. Or, si les dépôts qui correspondent à cet âge ont déjà une épaisseur notable, que sont-ils à côté de ceux du pléistocène moyen et inférieur? Et, de fait, pendant le pléistocène supérieur, notre globe n'a pas subi de bien grandes modifications ; il en fut tout autrement pendant les périodes précédentes.

Pour ne parler que de nos régions, n'oublions pas qu'au début du quaternaire, l'Angleterre n'était qu'un prolongement de notre pays. Au moment où l'homme fait son apparition dans la vallée de la Somme, le Pas-de-Calais n'existe pas : il constitue une ligne de partage des eaux séparant les versants de deux grands fleuves, celui de la « Mer du Nord » et celui de la « Manche »; la Somme n'est alors qu'un affluent de ce dernier. Il faut descendre jusqu'au pléistocène supérieur pour trouver la Picardie dans son état actuel. « Alors qu'au début du quaternaire elle (la Somme) déposait à Amiens ses alluvions

corresp. à la note 12; p. 92 et 94, cit. corresp. à la note 30 ... — Dans la liste des figurations humaines, p. 291 et sq., il n'est pas fait mention de celle de la Colombière, une des mieux réussies pourtant : l'ouvrage du Dr Mayet, *Abri-sous-roche de La Colombière près Poncin (Ain)*, Lyon, 1915, eût dû être cité, en cet endroit d'abord et aussi au sujet du système glaciaire de Penck, p. 29 et sq. — L'homme masqué de La Madeleine (p. 314, note 51) a été publié dans Peyrony, *Éléments de Préhistoire*, Ussel, 1914, fig. 42, n° 1.

(1) Mainage, p. 52.

Digitized by Google

à l'altitude de 70 m. (Saint-Acheul, Montières, 4e terrasse), les Moustériens construisirent leurs huttes sur ses rives au niveau des ballastières d'Etouvy à Montières (alt. 20 m.). Combien de millénaires a-t-il fallu pour effectuer ce creusement de 50 m.? Il est difficile de l'évaluer d'une manière précise, mais nous savons que pendant ce temps considérable, la faune froide contemporaine des hommes de Spy avait remplacé dans notre vallée deux autres faunes différentes qui s'étaient elles-mêmes successivement remplacées depuis la fin du pliocène... Pendant la même période, la configuration de notre littoral picard a également bien changé. Des oscillations très lentes du sol (affaissements et soulèvements) produisent, tantôt l'envahissement de la Manche et la formation du Pas-de-Calais, tantôt une communication terrestre avec l'Angleterre. Ces mouvements. . donnent une idée de la durée considérable de l'époque quaternaire » (1).

Une erreur de perspective, on le conçoit, empêcherait de soupçonner la complexité que peut revêtir la religion à l'Age du Renne, déjà si éloigné des origines : les hommes de cet âge apparaîtraient plus primitifs qu'ils ne le sont en réalité. Il importe donc, avant d'aborder l'étude des indices que nous ont laissés de leurs préoccupations religieuses ces primitifs préhistoriques, d'avoir une idée nette de la chronologie quaternaire, de sa valeur et de ses divers aspects.

***

Pour établir une classification des terrains et partant des temps quaternaires, on fait appel à des données diverses : stratigraphiques, paléontologiques, archéologiques.

Les données stratigraphiques, à elles seules, ne sauraient suffire : les terrains quaternaires, nombreux et très variés (dépôts marins, glaciaires, alluviaux, de remplissage...) sont isolés ou juxtaposés plutôt que superposés. A signaler pourtant tout spécialement les formations glaciaires qui apportent à la Paléontologie de précieuses données sur la climatologie et sont la base d'utiles comparaisons.

L'étude de la paléontologie est déjà plus féconde. Les espèces « éteintes », les espèces « émigrées » lors d'un changement de climat vers des régions plus propices ont fourni d'excellents points de repères. Deux grandes divisions : *pléistocène* (formes botaniques et zoologiques actuelles dans une proportion considérable) et *holocène* (faune entièrement composée de formes actuelles). Certaines espèces étant caracté-

(1) V. Commont, *Les Hommes contemporains du Renne dans la vallée de la Somme*, Amiens, 1914, p. 4 et 5.

Digitized by Google

ristiques d'un climat, chaud ou froid, on a pu distinguer dans le pléistocène, pour l'Europe occidentale tout au moins, trois faunes successives :

1° Une faune chaude : Hippopotame, Éléphant antique, Rhinocéros de Merck ;

2° une faune froide (froid humide) : Mammouth, Rhinocéros à narines cloisonnées, Ours des cavernes ;

3° une faune froide (froid sec) : Renne. Ce sont là de bons fossiles, mais il faut encore compter avec la complexité de la géographie zoologique ; complexité qui rend très délicat l'établissement de synchronismes à grandes distances.

La méthode archéologique est la plus ancienne en date : elle est basée sur la diversité des industries humaines. C'est ainsi que l'on a pu distinguer une phase *paléolithique* — qui se confond en grande partie avec le pléistocène des géologues — pendant laquelle l'homme ne sait façonner les pierres qu'en les taillant par éclats, et une phase *néolithique* qui voit apparaître le polissage de la pierre. Ces phases se subdivisent elles-mêmes et chacune de ces subdivisions a emprunté son nom à celui des localités où avaient été faites les découvertes les plus caractéristiques (1). Grâce à l'archéologie, on peut donc entrer dans les détails et pratiquer un plus grand nombre de coupures dans la série des temps préhistoriques (2). Le tableau suivant (3) est assez clair par lui-même et me dispense de plus amples explications.

(1) *Chelléen* (de Chelles, Seine-et-Marne) ; *acheuléen* (Saint-Acheul, Somme) ; *moustérien* (grotte du Moustier, Dordogne) ; *aurignacien* (Aurignac, Haute-Garonne) ; solutréen (Solutré, Saône-et-Loire) ; *magdalenien* (La Madeleine, à Tursac, Dordogne) ; *azilien* (Mas d'Azil, Ariège).

(2) « Malheureusement, les classifications de ce genre, instituées ou perfectionnées par Lartet, Gabriel de Mortillet, Piette, Cartailhac, Breuil, etc., ne peuvent *à priori* s'appliquer qu'à des surfaces restreintes de notre seul continent. L'archéologie ne saurait permettre d'établir sûrement des synchronismes à grandes distances, car le facteur humain est essentiellement mobile, changeant, varié dans ses manifestations. Il y a plutôt des aspects archéologiques locaux que des successions uniformes, générales et contemporaines de faits ethnographiques. La notion de *facies* doit jouer en préhistoire un rôle aussi important qu'en géologie ». Boule, *Les Hommes fossiles*, p. 47. Tous les mots de cette remarque légitime doivent être pesés, si l'on ne veut pas en exagérer la portée.

(3) Emprunté pour le fond à M. Boule, *op. cit.*, p. 48. Bien que le synchronisme établi entre les formations glaciaires et les diverses industries paléolithiques ne soit pas accepté sans contexte, on peut pratiquement, dans l'état actuel des recherches, s'en tenir à ce tableau.

Digitized by Google

CHRONOLOGIE QUATERNAIRE

DIVISIONS GÉOLOGIQUES			PHÉNOMÈNES géologiques.	CARACTÈRES paléontologiques.	DIVISIONS ARCHÉOLOGIQUES			
HOLOCÈNE ou actuel.			Alluvions récentes, climat voisin de l'actuel.	Espèces actuelles et animaux domestiques	MÉTAUX { Fer. Bronze. Cuivre.			
					NÉOLITHIQUE			
QUATERNAIRE	PLEISTOCÈNE	supérieur	Dépôts supérieurs des grottes. Climat froid, sec steppes ou toundras. *Phase post-glaciaire.*	Époque du RENNE	Epoque de transition : AZILIEN			Petites lames en silex, harpons plats.
					PALÉOLITHIQUE	Supér.	MAGDALÉNIEN...	Apogée de l'industrie de l'os, et de l'art quaternaire.
							SOLUTRÉEN	Apogée de la taille du silex, pointes en feuilles de laurier.
							AURIGNACIEN...	Belles retouches latérales, pointes à dos et à soie, pointes en os à base fendue.
		moyen	Grand dépôt de remplissage des cavernes. Moraines de la *dernière grande phase glaciaire.* Climat froid, humide.	Époque du MAMMOUTH		Infér.	MOUSTÉRIEN....	Pointe triangulaire taillée sur une seule face, Coups de poing. — Racloirs.
		inférieur	Alluvions des terrasses moyennes et inférieures *Grande phase interglaciaire.* Moraines de l'*avant-dernière* grande phase glaciaire.	Époque de l'HIPPOPOTAME			ACHEULÉEN	Coups de poing plus fins. Racloirs.
							CHELLÉEN	Coups de poing taillés à grands éclats sur les deux faces, outils grossiers.
TERTIAIRE	PLIOCÈNE	supérieur	Grande phase interglaciaire. Grande phase glaciaire.	Époque de l'ÉLÉPHANT MÉRIDIONAL	?			

Digitized by Google

Il ne s'est agi jusqu'ici que de chronologie relative. A une chronologie absolue, exprimée en dates, il ne faut point songer. Vers 2500 av. J.-C. finit, dans nos régions, le néolithique : c'est la seule date un peu précise que l'on puisse fournir. L'extrême fin du régime glaciaire, le départ du renne, les premiers apports des civilisations néolithiques remonteraient vraisemblablement à 8000 ou 9000 av. J.-C., au moins. Quant aux époques géologiques ou phases archéologiques plus anciennes, les évaluations proposées ne reposent sur aucune base solide. J'ai dit plus haut pourquoi celles du P. Mainage étaient insuffisantes ; à mon sens, les conclusions récentes de M. Boule sont les plus sages : «... tout concourt à nous donner l'impression qu'un immense laps de temps sépare notre époque de celle de nos origines... Dès lors, si aucun des chiffres proposés pour la durée des temps quaternaires et pour l'antiquité de l'Homme chelléen ne saurait satisfaire notre besoin de précision, aucun ne saurait nous surprendre et encore moins nous effrayer » (1).

***

Les hommes paléolithiques nous ont légué les vestiges de leur outillage, les restes de leur industrie, certains même nous ont révélé leurs préoccupations artistiques; pouvons-nous soulever un autre coin du voile, deviner, à supposer qu'ils en aient eu d'ailleurs, leurs préoccupations religieuses. « Les débris échappés au naufrage sont là, sous nos yeux. Ils ont été, autant qu'ils pouvaient l'être, classés, ordonnés en séries, dans le temps et dans l'espace. Ce résultat peut, à la rigueur, contenter les professionnels de l'archéologie. Il ne satisfait pas, loin de là, l'historien des religions ou le psychologue avides de saisir l'âme que ces reliques du passé ont autrefois incarnée. En réalité nous venons de parcourir une immense nécropole, et les morts qui dorment là ne parlent plus. Comment les arracher à leur silence et les contraindre, en quelque sorte, à révéler leurs pensées intimes? « (2).

Une ressource s'offre à notre esprit : l'emploi de la *méthode ethnographique*. N'est-ce pas elle qui déjà nous a fait connaître la véritable nature de ce qu'on appelait autrefois les céraunies ou les pierres de foudre? Depuis le jésuite Lafitau (3), les préhistoriens font constamment appel à cette méthode pour déceler la signification industrielle de tel ou tel instrument; c'est encore la seule capable de nous initier

(1) Boule, *op. cit.*, p. 62 et 64.

(2) Mainage, p. 104.

(3) Cf. Lafitau, *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724.

Digitized by Google

aux mœurs, croyances et rites du chasseur paléolithique. « Les parallèles ethnographiques, écrivaient en 1906 MM. Cartailhac et Breuil, ont une réelle portée *analogique*, car les études des peuples primitifs ont fait percevoir à quel point, dans un état social particulier, lui-même en fonction du genre de subsistance, les mêmes conceptions se sont fait jour, indépendamment, à des milliers de lieues ou de siècles de distance, dans le monde ou dans l'histoire. Aussi, rejetant toute explication *phylogénique* des faits d'ethnographie quaternaire, nous avons l'intention de rechercher au contraire avec grand soin les *convergences* industrielles ou artistiques et nous n'hésiterons pas trop à induire des conceptions en cours chez les primitifs actuels, celles qui, aux temps quaternaires, régnaient au milieu de nos chasseurs occidentaux » (1).

Le principe ne pouvait être mieux posé. Il ne s'agit pas pour autant de transférer, telles quelles, à l'actif de la préhistoire les coutumes et croyances des primitifs actuels. Certaines règles d'application sont nécessaires et ces règles, le P. Mainage a eu le mérite de les formuler clairement. Il en énumère quatre.

Première règle : « Parmi les coutumes et les croyances religieuses des Primitifs actuels, celles-là seules peuvent être transportées avec sécurité dans le domaine de la Préhistoire, qui trouvent une pierre d'attente parmi les documents de l'Archéologie préhistorique... *Toute interprétation des phénomènes religieux qui n'est pas appuyée par un document archéologique est caduque* ».

Deuxième règle : « Dans la mesure où des coutumes et des croyances religieuses sont universellement répandues parmi les primitifs actuels, l'origine de ces croyances, de ces coutumes, avec la signification, qu'elles revêtent aujourd'hui, peut être attribuée aux périodes préhistoriques ». Par cette importance donnée au caractère d'universalité de la coutume, « on dépasse le point de vue trop étroit de l'école sociologique, qui professe la subordination exclusive de la Religion à la société ». Remarquons le mot « exclusive », l'influence profonde que la société exerce sur la religion n'est donc point méconnue (cf. 3e règle).

Troisième règle : « S'il est avéré que le type social imprime à la religion des Primitifs actuels tel caractère nettement défini, nous serons autorisés à transposer ce caractère dans la vie religieuse du type social correspondant chez les Primitifs de la Préhistoire ». Comme les réactions de la société sur la religion sont souvent indéniables, « cette règle permettra de déterminer, — avec quelques chances d'erreur, — le sens des phénomènes préhistoriques, soumis à l'influence de la vie collective ».

(1) Cartailhac et Breuil, *La caverne d'Altamira...*, Monaco, 1906, p. 146.

Digitized by Google

Quatrième règle : « Les termes de comparaison, empruntés aux Primitifs actuels, seront d'autant plus applicables aux Primitifs de la Préhistoire, qu'ils auront été fournis par des cycles culturels plus anciens » (1). Cette dernière règle est certes, comme les trois précédentes, des plus légitime ; elle ne laisse pas d'être d'une application fort délicate. Il faut auparavant déterminer ces cycles ou couches de civilisation ; et, malgré des efforts sérieux d'objectivité, je dirai plus, sous des dehors spécieux de stricte objectivité, le subjectif se glisse trop volontiers dans ces sortes de délimitations. Cette réserve faite, il reste que, si, avec le P. Schmidt par exemple, on regarde les Pygmées comme représentant le degré le plus ancien d'évolution humaine qui soit actuellement accessible à nos connaissances, l'état actuel de ces peuplades devra servir de base et de point de départ à toute tentative d'investigation concernant les débuts ou en tout cas les plus lointaines phases de l'humanité.

***

Quels sont les résultats des investigations conduites avec une telle méthode ? A quelle époque remontent les plus anciennes traces déchiffrables de la religion paléolithique ? C'est aux merveilleux travaux des Cartailhac, des Breuil, des Capitan que nous demanderons la réponse.

Aucune image gravée ou peinte sur objets ou sur parois ne semble remonter plus haut que l'aurignacien (2) ; les niveaux moustériens livrent quelques sépultures ; au delà, c'est le silence absolu : de la religion des chelléens et des acheuléens nous ne savons encore rien, absolument rien (3). On peut donc sans hésiter écrire à ce sujet avec

(1) Mainage, p. 124, 133, 135, 137.

(2) Dans l'état actuel des recherches, s'entend. Peut-être celles-ci nous réservent-elles quelques surprises. A l'assemblée générale de l'*Institut international d'anthropologie* (Liège, juillet 1921), M. le Dr Capitan a communiqué une note, avec photographies à l'appui, de M. Peyrony sur une nouvelle sépulture de La Ferrassie : la fosse, incontestable, était recouverte d'une pierre plate dont la surface inférieure présentait des cupules, les unes naturelles, les autres, en plus grand nombre, artificiellement creusées. E voilà les origines d'un art embryonnaire tout au moins, reportées jusqu'au moustérien.

(3) On fera donc bien jusqu'à nouvel ordre de s'abstenir de toute affirmation touchant la présence ou l'absence de religion à ces époques reculées. Il n'est pas prudent d'écrire par exemple : « ... dans les millénaires que comprend l'âge paléolithique, les peuplades qui semblent avoir eu de Dieu une idée assez pure sont précisément celles que leur culture matérielle place

Digitized by Google

le P. Mainage : « au livre de la Préhistoire, il manque beaucoup de feuillets, et les feuillets manquants sont précisément les premiers (1) ».

Les sépultures quaternaires ne nous arrêteront guère. On sait que Gabriel de Mortillet ne trouvait aucune trace de pratiques funéraires pendant tout le paléolithique ; pour lui, le culte des morts ne commençait qu'avec le néolithique. Alors, il faut l'avouer, on pouvait hésiter et douter. Aujourd'hui, bien que les idées du père soient jalousement défendues par les fils (2), les découvertes sont décisives pour tout esprit non prévenu.

A l'âge du Renne, les preuves sont abondantes, la position du squelette, les ornements, les outils dont il est accompagné démontrent amplement la préoccupation de pourvoir à la survivance du mort. Mais déjà à l'époque moustérienne certains indices permettent de discerner des sépultures proprement dites et de les distinguer des cas de simple enfouissement. Ce sont, par exemple, les fosses artificielles de La Chapelle-aux-Saints, de La Ferrassie, l'attitude des squelettes, si fortement repliés parfois que cette attitude ne peut être naturelle. Les moustériens eux-mêmes, d'une morphologie pourtant si inférieure, ne croyaient donc pas que tout fût fini avec la mort, ils ont eu foi en la survivance.

Sans doute, on ne va pas jusqu'à dire que ce soin des morts ait revêtu les caractères d'un culte ; mais constater cette sollicitude, c'en est assez pour affirmer que le moustérien avait une religion, grossière, si l'on veut, mais réelle, les pratiques funéraires trahissant toujours, l'ethnographie nous l'apprend, l'existence d'idées, de préoccupations religieuses : « On ne citerait pas un seul peuple, sauvage ou civilisé, au présent ou au passé, qui, accordant à ses morts les honneurs de la sépulture, n'ait point professé ou ne professe point, *en même temps*, des croyances d'ordre proprement religieux. Et que l'on veuille bien comprendre le sens de cette affirmation. On ne veut pas dire que l'existence de la religion soit prouvée par cela seul que les hommes considèrent les morts comme un objet *direct* de culte. Cela ne serait pas exact... On peut dire plus généralement que partout où les coutumes funéraires apparaissent, on trouve des croyances et des rites s'ajoutant aux croyances et aux rites dont les morts eux-mêmes sont entourés. En d'autres termes, l'existence d'usages funéraires serait comme l'indice

au dernier rang. *L'homme chelléen...* rentre dans cette catégorie ». *Ami du clergé*, 28 juillet 1921, p. 404.

(1) P. 142.

(2) Cf. P. de Mortillet, *Origines du culte des morts. Les sépultures préhistoriques*. Paris, 1914. — J'ai donné une brève critique de cet ouvrage dans *Revue du clergé français*, LXXXXVI, p. 136 et sq.

Digitized by Google

révélateur de la religion... Entre le respect des morts et les pratiques proprement religieuses il y a au moins un trait commun : la foi en un monde, plus ou moins transcendant, où les morts et les dieux peuvent, les uns et les autres, prendre place (1) ».

A partir de l'aurignacien, nous avons plus et mieux que l'existence certaine de rites funéraires. « Une vaste province a vu naître, au début du Paléolithique supérieur, un art original, contemporain de la faune dite glaciaire au nord des Pyrénées et des Alpes, d'une faune tempérée au delà de ces barrières ou le long des Cantabres.. (2). L'Age du Renne est l'âge d'or de l'art quaternaire : sculpture, gravure, peinture sont abondamment représentés, qu'il s'agisse de menus objets ou de l'ornementation des grottes et des rochers. Depuis de nombreuses années déjà, l'étude de ces manifestations artistiques, de l'art pariétal surtout, s'est considérablement développée sous l'impulsion de l'abbé Breuil et de ses collaborateurs. Chaque année, ils enrichissent la science préhistorique de nouveaux et précieux documents (3). Et tous ces documents sont soigneusement comparés, chronologiquement situés. L'examen des murailles a permis de porter très loin les investigations sur l'évolution des techniques artistiques. Souvent, en effet, les panneaux rocheux ont successivement reçu des peintures à des espaces de temps plus ou moins éloignés ; les dessins se recouvrent, s'oblitèrent ainsi mutuellement, les plus anciens toujours sous-jacents à l'ensemble des autres phases. Si l'on veut avoir une idée de la minutie qu'exigent ces observations, on consultera l'un des derniers articles de l'abbé Breuil, *Les roches peintes de Minateda*, dans *L'Anthropologie*, 1920, p. 1 et sq. Nous devons nous contenter ici des grandes lignes :

« ... En dehors des menus bibelots gravés ou sculptés sur os, ivoire, bois de cervidés ou pierre, les artistes de cet âge « du renne » ont manifesté leur habileté en deux séries parallèles de figurations, les unes peintes, les autres gravées.

« L'art de graver débute par des entrelacs et des empreintes de doigts sur parois argileuses ; les premiers dessins d'animaux s'y trouvent

(1) Mainage, p. 183, note 89.

(2) Breuil, *L'Age des cavernes et roches ornées de France et d'Espagne*, dans *Rev. archéol.*, XIX (1912), p. 232.

(3) On trouvera ces documents dans *L'Anthropologie*, *Revue anthropologique* et surtout dans les grands ouvrages publiés sous les auspices du Prince de Monaco : Cartailhac et Breuil, *La caverne d'Altamira...*, Monaco, 1906 ; Capitan, Breuil et Peyrony, *La caverne de Font-de-Gaume...*, 1910 ; Alcalde del Rio, Breuil et Sierra, *Les cavernes de la région cantabrique*, 1912 ; Breuil, Obermaier et Alcalde del Rio, *La Pasiega...*, 1913 ; Breuil, Obermaier et Willoug by Werner, *La Pileta...*, 1915.

Digitized by Google

associés ; leur caractère est excessivement primitif, mais déjà plein de vigueur. Bientôt apparaissent les silhouettes incisées au silex, d'abord trop raides et souvent maladroites (Pair-non-Pair) ; puis dans l'Aurignacien supérieur assez parfaites pour évoquer déjà la pensée du Magdalénien (Gargas, Hornos). On ne connaît rien que l'on puisse avec certitude attribuer au Solutréen, c'est au Magdalénien ancien que se rapportent les extraordinaires reliefs de Cap Blanc, les fins graffites striés d'Altamira et Castillo. Puis au Magdalénien plus évolué se rapportent les délicats graffites de Marsoulas et de Teyjat comparables aux gravures sur blocs de Limeuil et de la Madeleine.

« Durant les mêmes périodes, la peinture s'est aussi déroulée ; naissant avec l'Aurignacien, par de simples estampages de mains imprimées ou cernées de couleur, accompagnées déjà de timides essais de dessins linéaires et de ponctuations groupées, elle se déroule d'abord en une longue phase monochrôme où la technique subit des variations notables, passant du dessin linéaire au tracé menu, continu ou ponctué, à la demi-teinte, puis à la teinte plate ; elle aboutit enfin, vers la fin du Magdalénien, à la grande époque des polychrômes systématiques, rehaussés de gravures et de râclage (1) ».

Une phase exclusivement schématique suit brusquement cette apogée, phase dont les dessins doivent être souvent abaissés jusqu'en plein néolithique ; parfois même devrait-on parler d'âge énéolithique (2).

Sauf au début, l'homme est rarement figuré, excepté pourtant dans une zone d'un caractère tout particulier, est et nord-est de l'Espagne. Cet art est animalier ; sur les parois des cavernes, sur les galets ou os gravés, défile toute la faune de l'époque : bisons, mammouths, rennes, cerfs, chevaux, ours ...; etc. C'est bien là un art de chasseurs, l'expression même du milieu qui l'a enfanté, l'homme paléolithique réalisant le type chasseur dans toute sa pureté.

(1) Breuil, *L'Age des cavernes...*, *loc. cit.*, p. 202. — On peut pratiquement classer les grottes et rochers ornés en trois groupes : grottes françaises : Font-de-Gaume, Les Combarelles, La Mouthe, Cap Blanc (Dordogne), Gargas, Marsoulas (Haute-Garonne), Pair-non-Pair (Gironde) ... ; grottes cantabriques : Altamira, La Pasiega, Hornos de la Peña ... ; grottes de l'Espagne méridionale et orientale : Cogul, Alpera, La Pileta...

(2) Il faut naturellement laisser de côté des dessins d'âge très historique que l'on a parfois confondus avec les dessins préhistoriques, cf. à ce sujet Breuil, *Les bas-reliefs de Marquinez* (Alava) dans *Rev. archéologique*, janvier-mars 1921, p. 25.

Digitized by Google

***

Toutes ces gravures, sculptures, peintures avaient-elles simplement pour but la satisfaction d'un goût artistique? n'étaient-elles pas au contraire inspirées par de primitives conceptions magico-religieuses? On l'a pensé; certains même ont demandé au totémisme de leur dévoiler le sens de ces manifestations religieuses. A son tour, le P. Mainage pose le problème et tente de le résoudre : « 1° Indépendamment de toutes les hypothèses qui tendent à préciser le caractère de ses manifestations, l'art quaternaire a-t-il, oui ou non, une valeur religieuse? 2° Cette valeur religieuse s'explique-t-elle par le totémisme? 3° Existe-t-il, pour rendre compte de cette valeur, une explication plus probable que celle du totémisme? (1) »

On ne peut tout d'abord qu'être frappé de ce fait, que les paléolithiques ont choisi de préférence pour exécuter leurs dessins des grottes obscures. Pénétrons par exemple dans la caverne de Font-de-Gaume (commune des Eyzies, Dordogne). C'est un long boyau d'environ 120 m. avec trois ramifications de 15, 21 et 48 m. Jusqu'à 65 mètres, il n'offre rien de particulier : le corridor mesure 1 à 2 mètres de large; parfois, il est haut de 1 m. 50 à 2 m., ailleurs il s'abaisse au point que pour avancer il faut se plier en deux A 65 mètres, derrière une colonne de stalagmites et à une hauteur de 3 à 4 m., on distingue les premières gravures, deux de ces signes en forme de hutte appelés tectiformes; et l'on arrive à un passage difficile que d'anciens visiteurs du pays ont surnommé le Rubicon, étroite ouverture, située à 1 m. 70 du sol; on ne peut la traverser qu'en se plaçant de côté, et la personne qui vous accompagne ne manque jamais de vous raconter l'aventure d'un préhistorien connu, un peu trop gros, qui une fois entré dans l'ouverture, ne put être dégagé que difficilement. On est alors largement récompensé de sa peine : sur les parois situées derrière ce guichet s'étalent les plus magnifiques peintures de Font-de-Gaume.

La grotte voisine des Combarelles débute par un couloir encore plus étroit et plus bas que celui de Font-de-Gaume. Bien qu'on ait facilité le passage en creusant les gravats qui ont exhaussé le sol de 0 m. 40 à 0,70 il faut le plus souvent marcher courbé en deux; de temps en temps le corridor s'élargit un peu, on se redresse pour respirer un moment. On est vraiment mal à l'aise dans ce boyau; et ce n'est qu'à 119 mètres de l'entrée qu'apparaissent, des deux côtés, les premières gravures nettes; lorsqu'on arrive au terme de l'excursion souterraine on est à 234 mètres de l'entrée.

(1) P. 201.

Digitized by Google

Sans doute, pour être très fréquente, cette position reculée n'est pas excessive : dans telles ou telles grottes, une partie des peintures ou gravures sont à proximité de l'entrée; il en est sur rochers en plein air. Par ailleurs, des conditions de conservation défavorables pourraient à la rigueur avoir causé la destruction des dessins situés autrefois à proximité de l'ouverture des cavernes (1). Néanmoins la conclusion reste entière. Si les artistes avaient été guidés par un désir de contemplation esthétique, ils auraient *toujours* cherché à mettre leurs œuvres « en lumière ». L'obscurité ne s'accorde guère, on en conviendra, avec les exigences d'un art décoratif.

Et puis, souvent, l'artiste paléolithique a fait plus encore : il a cherché, pour dessiner ses œuvres, les emplacements les plus inattendus et les plus difficiles.

La hauteur du grand plafond où furent exécutés les splendides polychrômes d'Altamira varie de 1 à 2 mètres seulement. Pour circuler sous quelques-unes des plus belles figures, il faut fléchir les genoux et baisser la tête. Il s'ensuit que pour les distinguer et les comprendre, on doit s'asseoir et même se coucher par terre. Les artistes de l'âge du Renne ont donc rempli leurs besognes dans ces conditions extraordinairement pénibles. A Font-de-Gaume, la salle dite « des Petits bisons » est un diverticule fort restreint; sur la gauche, un entablement qui s'avance en diminue encore l'espace et cinq personnes y sont bien mal à l'aise. Les innombrables galeries de la Cueva de la Pileta (province de Malaga) sont tapissées de dessins pariétaux jusqu'en leurs recoins les plus périlleux et les inventeurs ont décoré du nom de sanctuaire un réduit où il est presque impossible de se tenir debout et qui contient les plus beaux spécimens de la grotte.

Sanctuaire, elle aussi, cette grotte du Tuc d'Audoubert (Ariège), au fond de laquelle furent découverts en 1912 deux trésors d'art préhistorique : deux statues en argile représentant des bisons. Ces bisons sont bien là, à 700 m. de l'entrée, à la place d'idoles ou de fétiches que la tribu aurait ainsi conservés loin des yeux profanes. Par ailleurs, M. le comte Begouen a remarqué, dans une petite salle en contrebas à proximité des statues, quantité d'empreintes de talons humains au milieu d'un lacis de lignes courbes. « Pourquoi, se demande l'inventeur, n'y a-t-il là que des talons, car nous n'avons pas encore trouvé en cet endroit ni un pied complet ni empreinte d'orteils tandis que. .. en d'autres points de la caverne nous avons relevé la marque très nette de doigts de pieds. Le plafond de cette salle est suffisamment bas pour que tout près de l'entrée, on ne puisse plus se tenir debout. On devait donc

(1) Cf. Breuil, *Font-de-Gaume...*, chap. v, p. 53.

Digitized by Google

être accroupi. D'autre part, les traits sinueux tracés sur l'argile avaient peut-être un sens rituel qui nous échappe. J'en arrive à me demander si nous ne sommes pas là en présence des traces de quelque cérémonie magique comme celles qui sont encore en faveur chez certaines peuplades de l'Australie ou de l'Afrique, et où les initiés doivent marcher selon un rite spécial (1) ».

Et c'est ainsi que l'ethnographie rejoint l'archéologie : nous savons en effet que cette coutume de peindre ou de graver des figures sur les parois ou sur des objets manuels est fort répandue chez les primitifs « chasseurs » d'aujourd'hui (2) et, de ce fait, nous sommes autorisés à interpréter dans le même sens les images des primitifs actuels et celles des primitifs de la préhistoire... « Les deux pôles de l'histoire humaine se raccordent. Le présent et le passé s'unissent pour aboutir à la même conclusion. L'art quaternaire est assurément le produit d'une faculté esthétique, car, surtout aux dernières époques de l'âge de la pierre taillée, il a réalisé des chefs-d'œuvre. Mais il est quelque chose de plus encore. Il est adapté à une fin utile, il est étroitement subordonné à la religion ; il est l'expression même du sentiment religieux » (3).

Cette valeur religieuse de l'art quaternaire s'explique-t-elle par le *totémisme* (4) ? La réponse du P. Mainage est négative.

Il faut avouer qu'ici le R. P. se trouve tout à fait à l'aise. Le totémisme est un système extrêmement complexe et touffu, encore bien mal défini et qui ne se présente pas partout sous des aspects identiques (5) ; aussi bien, il ne saurait être question d'établir un parallélisme rigoureux. Il est toutefois des notions essentielles. La principale, la seule incontestable peut-être à mon sens, serait celle d'une parenté

(1) Begouen, *Les statues d'argile de la caverne du Tuc d'Audoubert (Ariège)*, dans *L'Anthropologie*, XXIII, p. 663.

(2) Voir les comparaisons ethnographiques données dans les chapitres x, xi, xii de Breuil, *Altamira* ..., p. 145 et sq.

(3) Mainage, p. 237. Ceci pour l'ensemble. On sait en effet qu'en Australie, par exemple, les dessins peints sur rochers se classent, au point de vue de leur signification sociale, en dessins sacrés et dessins ordinaires, ceux-là sévèrement « tabous » pour les femmes et les non-initiés, ceux-ci qui extérieurement ne s'en distinguent le plus souvent en aucune façon, mais qui ne sont pas en des lieux tabonés.

(4) Solution mise en vogue par Salomon Reinach, *L'Art et la Magie à propos des peintures et des gravures de l'âge du renne*, dans *L'Anthropologie*, XIV, p. 256 (étude reproduite dans *Cultes, Mythes et Religions*, Tome I, p. 125. Paris, Leroux, 1908).

(5) Sur le totémisme on consultera A. Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique. Etude critique des Théories sur les Origines de la Religion et de l'Organisation sociale*, Paris, Leroux, 1920.

Digitized by Google

entre un groupe humain et une classe déterminée d'objets naturels, espèce animale le plus souvent. Or on peut rendre un culte aux animaux, sans pour cela se croire leur parent. Et puis les croyances totémiques, de l'aveu de tous, réagissent sur les institutions sociales : répartition en clans, réglementation matrimoniale. « Le respect éprouvé et manifesté par une collectivité pour telle ou telle espèce animale, dit très bien M. Van Gennep, ne suffit pas pour permettre de supposer l'existence chez cette collectivité du totémisme proprement dit, car il importe avant tout de savoir si ce respect éprouvé et manifesté par un groupement en fonde l'organisation sociale » (1). Or comment reconnaître l'organisation sociale des tribus paléolithiques ? Ce sont là des faits qui échappent à toute recherche archéologique et l'archéologie doit rester à la base de la méthode ethnographique.

Non seulement, si l'on en croit le P. Mainage, l'existence du totémisme quaternaire n'est nullement démontrée, « elle est même tout à fait improbable parce que sur ce point spécial, l'archéologie est en discordance avec l'ethnographie » (2). Cette seconde partie de la conclusion offre plus de prise à la discussion. Le tabou alimentaire, dit le R. P., n'existe pas à l'âge du Renne. C'est entendu, mais il n'est pas sûr que l'interdiction de manger le totem soit primitive : c'est l'opinion de Durkeim, ce n'est pas celle de Frazer Il n'est pas sûr non plus que le culte totémique soit une dérivation du culte ancestral (3). Le R. P. a d'ailleurs pleinement raison d'ajouter : « l'existence d'un culte ancestral serait-elle démontrée, on n'aurait pas le droit de conclure à l'existence du totémisme quaternaire » (4).

L'argument le plus concluant est tiré de la loi de différenciation des totems. On en connaît le caractère. Chaque groupe humain choisissant un totem qui devient son protecteur, son emblème, sa marque ethnique en quelque sorte, il va de soi que, sous peine d'inextricables confusions, chacune des fractions collectives aura un totem particulier, spécialisé. Sans doute, il est des peuplades, celles de Mélanésie par exemple, qui connaissent la multiplicité des totems un même groupe étant en relation avec plusieurs totems et non pas avec un seul ; encore est-il que ces combinaisons ne se font point au hasard : il y a un totem principal et des totems « associés ». Constate-t-on dans les diverses stations paléolithiques une tendance à une spécialisation de ce genre? Tout est là.

(1) Van Gennep, *op. cit.*, p. 324.

(2) Mainage, p. 261.

(3) J'en dirais autant de la loi exogamique qui est loin d'être générale et qui pourrait bien n'être pas primitive.

(4) Mainage, p. 276.

Digitized by Google

« Evidemment pour reconnaître avec certitude ces images spécialisées, il faudra, au préalable, avoir isolé les couches de peintures qui appartiennent à une même phase de l'évolution stratigraphique. Il faudra en outre interroger de préférence les stations explicites, c'est-à-dire celles où le nombre des figures est assez considérable pour fournir une base solide de comparaison et de jugement. Ces deux conditions remplies, l'hypothèse totémiste sera vérifiée, si, embrassant, d'un seul coup d'œil, toutes les représentations artistiques d'une même époque, et cherchant à nous rendre compte de leur répartition dans l'espace, nous constatons, dans les diverses localités soumises à notre examen, *une tendance avérée, évidente à la spéculation.*

« Or, il est permis de l'affirmer catégoriquement, cette tendance ne s'observe nulle part. Partout et toujours, aux mêmes niveaux archéologiques comme aux mêmes phases de l'évolution artistique, dans toutes les stations comme dans toutes les cavernes décorées qui ont livré une quantité suffisante d'objets ou de dessins, ce sont les mêmes animaux qui reparaissent, et ces animaux appartiennent non pas à une seule espèce mais à plusieurs espèces. Et l'on doit ajouter, — car ceci n'est pas moins frappant, — que le nombre des espèces animales représentées est relativement restreint. On en compterait une trentaine tout au plus. Et lorsque l'on rapproche cette pauvreté de la richesse inouïe des totems actuels, lorsque, à Altamira, à Niaux, à Font-de-Gaume, à Marsoulas, à la Pasiega, à Pindal, à Castillo, on se retrouve en face de l'omniprésente et monotone série de ces bêtes qui ont d'ailleurs été traitées avec un égal souci de vérité, avec, disons-le, la même dévotion, il semble que déjà la cause soit entendue. L'homme préhistorique n'a pas connu ce besoin de différenciation qui est pourtant le trait le plus caractéristique du système totémique. Et par conséquent il n'a point pratiqué la religion du totem (1) ».

Avant de proposer son explication des images quaternaires, le P. Mainage examine un groupe de figures qui tranchent sur l'ensemble des représentations : les figures humaines et anthropoïdes.

A la première série appartiennent les statuettes féminines de Brassempouy (Landes), de Menton, de Willendorf (Basse-Autriche)..., les bas-reliefs de Laussel..., etc. Si l'on s'appuie sur les faits ethnographiques, il est difficile de leur refuser une valeur religieuse et de ne pas y voir de véritables idoles ; peut-être même seraient-elles les symboles d'une divinité fécondante. Cette dernière hypothèse n'a rien que de vraisemblable. Tout récemment, en effet, le rapprochement est curieux, MM. Capitan et Peyrony croyaient pouvoir conclure de leurs

(1) Mainage, p. 263.

Digitized by Google

recherches effectuées dans l'aurignacien moyen de La Ferrassie « qu'à cette époque la représentation de la vulve était courante dans la vallée de la Vézère. Elle était souvent seule, mais elle se trouvait aussi associée à d'autres dessins avec lesquels elle formait un tout symbolique ou qu'elle servait à caractériser (1) ».

Laissant de côté d'autres représentations où l'image de l'homme est exécutée pour ainsi dire au naturel et qui ne peuvent nous apprendre grand'chose au point de vue religieux, attachons-nous avec le R. P. à certaines figures anthropomorphes fort bizarres. Elles ne représentent ni des hommes, ni des animaux, mais plutôt des êtres composites. L'interprétation la plus obvie les rapproche des danses masquées, des mascarades religieuses si répandues parmi les primitifs (2). Les découvertes se multiplient qui corroborent cette interprétation Retenons le galet de La Madeleine trouvé par Peyrony (3) : on y voit nettement la face de l'homme avec son œil rond son long nez pointu et sa barbe ; incontestablement, l'examen de la gravure ne laisse aucun doute, le sujet porte un masque en avant de la face. Retenons surtout le petit chef-d'œuvre qu'est le « sorcier » de la caverne des Trois-Frères (Ariège). C'est un homme (le corps est nu et l'on ne peut douter du sexe) incliné en avant, dansant et faisant le beau. La tête vue de face est ornée d'une grande barbe et de grandes oreilles velues ; elle est surmontée d'une ramure de cerf. Au bas du dos est fixée une queue postiche terminée par une petite rosette de poils. Evidemment, on se trouve en présence d'un *homme masqué*, un sorcier probablement, revêtu de son accoutrement magique, à moins que ce ne soit un esprit supérieur conçu à l'image du sorcier : les deux hypothèses rencontrent dans les mœurs des peuples chasseurs une foule d'illustrations comparatives (4).

Ce sorcier masqué, affublé de formes animales, nous amène insensiblement à la solution positive de la troisième question posée par le P. Mainage. Le culte en faveur à l'âge de Renne, sans être pour autant un culte totémique, est un culte d'animaux.

Le paléolithique sentait sa dépendance vis à vis de l'animal dont il tenait tout, nourriture, vêtement et même une partie de son outillage. « L'animal, si l'on peut dire, est le père nourricier de la tribu.

(1) Capitan et Peyrony, *Les origines de l'art à l'aurignacien moyen. Découvertes à la Ferrassie*, dans *Rev. Anthropologique*, 1921, p. 112.

(2) Cf. Breuil, *Altamira*, p. 164 et sq.

(3) *C. R. de l'Ac. Inscr. et Belles-Lettres*, 1913, p. 128 (et non 1912, p. 24), figure dans Peyrony, *Eléments de Préh.*, p. 314 cf. supra).

(4) Begouen, *Un dessin relevé dans la caverne des Trois-Frères, à Montesquieu-Avantès (Ariège)*, dans *C. R. Ac. Insc. Belles-Lettres*, 1920, p. 303 et sq.

Digitized by Google

Consent-il à se laisser prendre dans les pièges qu'on lui tend, c'est la joie, l'abondance et la prospérité. Se dérobe-t-il ? Le spectre de la famine surgit à l'horizon et se dresse comme un danger menaçant. Dès lors on se croit tenu de vivre, à tout prix, en bons rapports avec lui » (1). D'où les images pariétales, les amulettes portatives, les rites de chasse, en vue de favoriser la multiplication des espèces animales.

Il y a plus — et cela est conforme à la mentalité du primitif —, l'animal est considéré comme supérieur à l'homme, il est un maître, il jouit de propriétés mystérieuses, agilité, ruse, habileté consommées. Rien d'étonnant si le primitif lui voue un culte proprement religieux, puisque la notion de religion implique la conscience d'un assujettissement à des forces supérieures. Il fallait s'agenouiller devant ces êtres redoutables en même temps que tutélaires, se concilier leurs faveurs, désarmer leurs colères, conjurer leurs menaces, leur arracher au besoin le secret de leur puissance, d'où les danses magiques, envoûtements, etc...

Mais comment démêler ce qui dans ce culte est magie pure ou religion proprement dite ? Dans les pratiques actuelles des primitifs modernes, ces deux ordres de phénomènes s'entremêlent et souvent se confondent; il en fût de même sans nul doute chez les primitifs préhistoriques. Et cela n'est pas sans compliquer le problème de la véritable nature de la Religion à l'âge du Renne. Le P. Mainage me semble bien inspiré quand il admet « qu'à l'époque quaternaire l'art si profondément imprégné qu'on le suppose d'idées magiques, n'en garde pas moins son orientation foncièrement religieuse ».

« Puisqu'en effet, ajoute-t-il, chez les Primitifs actuels, magie et religion forment une sorte de *complexus* dont les éléments sont inséparables, on ne peut sans arbitraire se prononcer sur leur dissociation à l'époque pléistocène, et prétendre que l'une ait existé sans l'autre. Il nous paraît donc que la valeur religieuse de l'art quaternaire reste intacte, si nous démontrons que chez les Primitifs actuels, l'horizon de la magie est toujours débordé par l'horizon plus vaste de la vie religieuse, non seulement en général, mais dans les cérémonies et les rites de chasse où la magie intervient de la façon la plus évidente. Or les preuves surabondent. On les puise à pleines mains dans les relations des explorateurs (2) ».

***

Le P. Mainage va plus loin. Dans un avant-dernier chapitre qu'avec

(2) MAINAGE, p. 319.
(1) MAINAGE, p. 343.

Digitized by Google

beaucoup de franchise il intitule « Au-delà de l'Archéologie », il se demande si l'on peut parler de monothéisme à propos des paléolithiques. A l'envisager au point de vue ethnographique, déclare-t-il, le monothéisme paléolithique est probable Certes, il ne peut s'agir ici que d'une notion plus ou moins vague de l'existence d'un Etre suprême, laissant subsister autour et au-dessous de lui un nombre plus ou moins grand de divinités, de puissances surnaturelles, notion analogue à celle que l'on rencontre chez telle tribu australienne ou africaine. Réduite à ces proportions, cette première proposition est très défendable ; encore préférerais-je remplacer probable par possible. Je n'en dirai pas autant de cette seconde : à l'envisager au point de vue archéologique, l'existence du monothéisme est plutôt confirmée. Cette fois, c'est l'apologiste, l'historien des religions, si l'on veut, qui parle ; ce n'est plus, *ce ne peut pas être le préhistorien*. La base archéologique se dérobe et il serait plus sage de « clore la recherche et d'avouer simplement notre ignorance ».

Une remarque générale s'impose d'ailleurs comme conclusion. Les hommes de l'âge du Renne sont loin de former une unité indistincte ; nous n'avons pas affaire à un bloc homogène et donc pas non plus à une religion homogène C'est bien de « religions » qu'il s'agit ici. Telle phase aura connu des cérémonies rituelles que telle autre aura ignorées. Telle comparaison ethnographique sera légitime dans un cas, et dans l'autre, malgré une similitude apparente, moins indiquée. Les études de l'avenir devront soigneusement distinguer, sérier, séparer. A ce prix seulement, et dans la mesure même où ces dissections seront rendues possibles, nous pénétrerons plus avant la mentalité de nos lointains ancêtres et nous aurons chance de l'interpréter avec succès. Ceci dit sans diminuer la valeur des rapprochements généraux, l'opportunité des vues synthétiques que suggèrent, dès maintenant, les recherches et les données de l'archéologie préhistorique.

Collège de Malroy (Haute-Marne).

G. Drioux,
de l'institut international d'anthropologie.

Digitized by Google

CHRONIQUE BIBLIQUE

(ANCIEN TESTAMENT)

---

1. Le livre des Juges est, comme on sait, de première importance pour l'histoire des origines du peuple d'Israël. Aussi doit-on savoir gré à M. C. F. Burney de lui avoir consacré un ouvrage d'une ampleur inaccoutumée, qui n'est pas seulement un commentaire minutieux du texte, mais une étude assez complète de l'installation d'Israël en Canaan et de la première période de son existence en ce pays (1). Commentaire et étude historique sont d'ailleurs conduits avec une conscience et une compétence qu'il faut reconnaître lors même qu'on ne serait pas disposé à accepter toutes les conclusions de l'auteur.

La solution de la question littéraire est commandée par l'examen des textes dans lesquels le rédacteur principal a formulé sa philosophie de l'histoire (voir II, 6 ss.; III, 7 ss., 12 ss.; IV, 1 ss.; VI, 1 s.; X, 6 ss.; XIII, 1). Cette synthèse forme le cadre du livre. Les récits qui le remplissent ont un autre caractère. Non seulement ils ne concernent qu'une partie de la nation, parfois une seule tribu, mais ils présentent les faits sans aucun souci de les adapter aux vues générales du rédacteur principal. Ils dépendent d'ailleurs des deux sources qu'on trouve utilisées depuis la Genèse jusqu'au 1er livre de Samuel et qu'on nomme le Yahviste (J) et l'Elohiste (E). Jusqu'ici rien n'est nouveau. Mais où M. Burney diffère des critiques qui l'ont précédé, c'est dans l'importance qu'il attribue aux écrivains élohistes de la seconde génération (E^2) : c'est de ces écrivains, et non, comme on l'a enseigné jusqu'à présent, de l'école deutéronomique, que dépendrait le rédacteur principal des Juges. Au lieu donc de qualifier celui-ci de rédacteur deutéronomiste (R^D), on doit l'appeler rédacteur élohiste de la seconde génération (R^{E^2}). Il n'a pas connu le Deutéronome, et c'est l'école des prophètes éphraïmites qui a formé sa pensée. La démonstration ressort surtout de la comparaison des textes dûs à R et de ceux qu'on attribue à E^2 dans les Juges et dans I Sam. I-XII : de part et d'autre les idées théologiques et la phraséologie sont identiques. Sans doute on trouvera aussi des éléments communs à E^2 et au Deutéronomiste; mais c'est que E^2 à son tour a exercé une influence marquée sur D. Surtout, les formules les plus caractéristiques de D manquent dans le cadre des

(1) *The Book of the Judges with introduction and notes*, edited by the Rev. C. F. Burney, second édition : Rivingtons, London, 1920.

Digitized by Google

Juges. C'est à Osée et à son école que E^2 est redevable de ses conceptions et c'est jusque-là que remontent les origines prophétiques de la pensée deutéronomique elle-même : elles sont à chercher dans le royaume du nord. D'autre part, comme le rédacteur principal a trouvé les récits déjà réunis et harmonisés, l'existence d'un rédacteur plus ancien (R^{JE}) doit être admise: et après lui encore, un ou plusieurs éditeurs imbus des idées sacerdotales (R^{e}) ont réintégré dans le livre divers récits qu'il en avait éliminés. L'histoire de la formation du livre des Juges se résumerait donc dans le tableau que voici : 1. J, vers 850, et E, vers 750; 2. E^2, après Osée, soit après 735; 3. R^{JE}, vers 700; 4. R^{E2}, vers 650; 5. R^{p} enfin, après l'exil. Et encore cette énumération laisse de côté les contributions moindres de D^2 et une source inconnue (X) qui paraît aux chapitres XX et XXI.

La complexité de cette hypothèse n'est pas pour la recommander. Le texte en sort parfois trop fragmenté : tels versets sont découpés en morceaux de un, deux, trois mots répartis entre les divers auteurs ou rédacteurs. Ce qui ressort peut-être le plus clairement des observations de M. B., c'est que la théorie documentaire est moins simple qu'on ne le croirait à lire certains critiques, et qu'il reste encore à étudier et à dire sur ce sujet.

Le contenu historique du livre a particulièrement préoccupé M. B. et il a eu recours, pour en apprécier la valeur, aux documents extrabibliques. A vrai dire ceux-ci ne nous apprennent guère qu'une chose, c'est qu'à l'époque des Juges, aucune grande puissance n'était plus assez forte pour intervenir en Palestine. L'Egypte y avait perdu toute autorité. De l'an 1400 à l'an 1000 avant Jésus-Christ, Babylone et l'Assyrie sont absorbées par leur rivalité. Il est vrai que Babylone décline et que l'Assyrie s'affermit et prépare sa future hégémonie. Mais en attendant, les petits peuples, et parmi eux les Hébreux, s'enracinent dans le pays. Le fait que le livre des Juges ne mentionne l'action en Palestine d'aucune grande puissance s'accorde donc avec ce que nous savons de l'histoire générale à cette époque.

Pour le reste, les documents connus jusqu'ici concernent moins la période des Juges que celle qui précède, et ils ne sont pas faciles à interpréter ni à accorder avec le témoignage de la Bible. M. B. voit dans les patriarches la personnification de clans, et dans les récits qui les concernent, une transposition de l'histoire des tribus qui par leur réunion formeront le peuple d'Israël. La théorie n'est pas nouvelle, mais M. B. apporte à son application une modération relative et elle lui sert à concilier les données bibliques avec les documents profanes. Une première migration sémitique s'opère, de Ur à Harran, puis en Canaan, vers 2100 à l'époque de Hammourabi. Qu'Abraham ait été le

Digitized by Google

chef du clan ou qu'il soit resté la personnification du clan lui-même, cette migration a inauguré le mouvement des Hébreux vers l'ouest. Mais ce n'était là qu'une partie d'un mouvement araméen beaucoup plus considérable et qui a continué pendant plusieurs siècles. Un second apport est représenté par la tribu araméenne de Rébecca dont l'union avec le précédent forma les deux groupes Esaü-Edom et Jacob. Après un temps et sous la pression du premier groupe, le second se vit obligé de retourner au-delà du Jourdain; mais après s'être renforcé d'éléments nouveaux (les femmes de Jacob), il revint vers l'ouest et pénétra de nouveau en Canaan, mais cette fois sous le nom d'Israël et non plus de Jacob. Grâce à cette hypothèse, les documents profanes se trouvent coordonnés entre eux et conciliés avec la Bible. Si les premiers Hébreux ont pénétré en Canaan vers 2100 avant Jésus-Christ, une tribu appelée Jacob a pu exister vers 1479 et donner son nom à une localité Jacob-el que Touthmès III affirme avoir conquise parmi beaucoup d'autres. Les Habirou nommés dans les lettres de Tell el-Amarna vers 1375 seraient à identifier avec le groupe de Jacob revenant vers l'ouest, et surtout la stèle de Minephtah qui vers 1223 mentionne Israël comme un des peuples de Canaan s'accorderait avec la tradition biblique puisque d'après celle-ci Jacob, à sa seconde entrée dans le pays, prit le nom d'Israël.

D'autre part, si un district appelé Aser et correspondant au territoire assigné par la Bible à la tribu de ce nom est nommé par Séti Ier dès 1313, avant l'exode par conséquent, c'est que toutes les tribus ne sont pas descendues en Egypte comme un lecteur superficiel de la Bible le pourrait croire. La conception de la conquête effectuée par les douze tribus unies en un seul corps sous les ordres de Josué est postérieure à l'unification qui s'opéra sous la monarchie. Les plus anciens récits montrent que la conquête a été graduelle et réalisée par les efforts dispersés des tribus. La tradition qui rattache la tribu de Joseph à l'Egypte est primitive et authentique. Peut-être Siméon, Lévi et une partie de Juda ont-ils pris part à l'exode. Mais Aser et Dan s'étaient installés plus anciennement en Canaan. Juda et Siméon ont pénétré en Palestine par le sud. Seul Joseph y est entré par l'est sous la conduite de Josué.

Il n'échappera pas au lecteur combien cette construction historique contient d'éléments hypothétiques. Depuis longtemps on a fait observer par exemple qu'il est contraire aux habitudes sémitiques et surtout hébraïques de faire du nom d'une femme la dénomination d'une tribu. Le but de M. B. n'est d'ailleurs pas de battre en brèche le témoignage de la Bible, mais de chercher à le bien comprendre, en donnant aux récits la portée exacte et la valeur qu'ils avaient dans la

Digitized by Google

pensée de leurs auteurs. Au reste, pour lui, les principales figures qui apparaissent dans le livre des Juges sont historiques. Il en est ainsi par exemple de Débora et Barac, Gédéon, Abimélech et Michas : les récits qui les concernent contiennent au moins un fond de réalité. De même en est-il sans doute encore d'Aod et de Jephté. De la comparaison aussi du cantique de Débora et des récits du ch. IV, il résulte pour M. B. que les écrits en prose peuvent renfermer quelque chose de vraiment historique, même s'ils ont été transmis par voie orale durant plusieurs générations. Mais les récits relatifs à Samson garderaient des traces de mythe solaire, bien que le tableau des rapports entre Israélites et Philistins soit d'un véritable intérêt historique. Ici encore, on le voit, les théories d'exégètes moins mesurés sont fortement atténuées Mais ce que M. B. en retient est-il bien solide? Samson emportant les portes de Gaza après avoir passé la nuit avec une femme rappelle-t-il vraiment l'image de Ps. XIX, 6? On veut que dans ce v. le soleil soit comparé à l'époux qui sort, au matin, de la chambre nuptiale Ne serait-il pas comparé plutôt au fiancé qui sort de sa maison brillant et paré pour la fête des noces? Le récit de la mort de Samson appartiendrait aussi au mythe solaire parce que chaque soir le soleil, renversant les colonnes de l'occident qui supportent la voûte des cieux, s'abime et abime le monde avec lui dans les ténèbres de la nuit. Malheureusement on ne nous dit pas où est exprimée cette croyance que le soleil à son coucher abat les colonnes du ciel et écrase la terre sous la voûte céleste comme sous un immense éteignoir. Le texte d'Homère auquel on nous renvoie (Il. VIII, 485 s.) fait tomber dans l'Océan la lumière brillante du soleil, ce qui est tout autre chose.

Dans une des nombreuses et intéressantes dissertations insérées çà et là au cours du commentaire, M. B. cherche à quelle époque peut remonter l'écriture propre aux langues sémitiques de l'ouest. On la trouve en usage dès le IXe siècle pour la langue de Canaan comme en témoignent les inscriptions qui nous restent et dont celle de Mésa est la plus connue. Mais la diffusion de l'écriture alphabétique à cette date montre que ses origines sont beaucoup plus anciennes. Les preuves indirectes de cette antiquité sont discernées avec beaucoup d'ingéniosité. Les scribes de Canaan ou d'Égypte, quand ils écrivaient l'assyrien au XIVe siècle avant Jésus-Christ, ne procédaient pas toujours comme les scribes babyloniens. Ils ont une tendance à éviter les idéogrammes et les syllabes complexes; ils préfèrent décomposer les mots en syllabes simples. Cette pratique donne à penser à M. B. qu'ils étaient accoutumés à se servir pour la langue vulgaire de l'écriture dite phénicienne : les syllabes simples de l'assyrien étaient pour eux

Digitized by Google

l'équivalent des signes alphabétiques considérés comme l'expression de la syllabe ouverte plutôt que de la seule consonne. D'autre part, le papyrus Golénischeff nous apprend que l'usage du papyrus était courant en Palestine au XIIe siècle avant Jésus-Christ. Or c'était pour peindre, avec l'encre et le calame, des caractères autres que les cunéiformes, qu'on gravait sur l'argile. Le fait encore qu'au IXe siècle les ostraca de Samarie portent des caractères phéniciens peints et non gravés témoigne d'une longue habitude de les écrire sur parchemin. Du reste la langue hébraïque n'a gardé aucun souvenir de l'usage d'une écriture cunéiforme, et si loin qu'il put savoir, J entendait qu'on avait écrit à l'encre et non gravé sur la brique (Ex. XXXII, 32). Mais M. B. en voulant reculer jusqu'aux XIIIe-XVIe siècles les caractères découverts à Tell el-Mutesellim et à Tell el-Hesy entre dans une voie peu sûre : des juges compétents et dont la bonne volonté en faveur de la Bible n'est pas douteuse, les laissent au VIIIe siècle (voir *Revue Biblique*, 1908, p. 430).

Le commentaire proprement dit est d'une érudition abondante, souvent originale et pénétrante. L'étude du cantique de Débora, où pourtant l'auteur a trop cédé à la tentation de modifier le texte, en fournit un bel exemple. On a parfois voulu attribuer une origine tardive à ce poème, ou bien on a supposé que le texte en était altéré, en se prévalant de formes ou termes qualifiés d'aramaïsmes. Or, de la comparaison de la langue du cantique et de celle des inscriptions araméennes des VIIIe-IXe siècles, M. B. tire des conclusions toutes différentes. La langue de ces inscriptions est à certains égards plus proche de l'hébreu que de l'araméen tardif : dans l'inscription de Zakir, par exemple, on trouve employé le *waw* consécutif, ce qui est un hébraïsme aussi surprenant que caractérisé. S'il en était ainsi à cette époque, on peut conclure qu'au XIIe siècle l'araméen se différenciait moins encore de l'hébreu. Mais si l'araméen écrit alors dans le nord de la Syrie était plus voisin de l'hébreu que ne le fut l'araméen des derniers temps, l'hébreu du nord ou du centre aussi avait des particularités qui l'apparentaient à l'araméen : l'un et l'autre étaient deux formes dialectales de ce que les Assyriens appelaient la langue d'Amourrou. Les caractéristiques du cantique de Débora sont donc plutôt en faveur de son antiquité.

Pour finir, c'est peut-être sur le terrain de l'histoire des religions que les déductions de M. B. paraîtront le moins solides. Parfois le fil de son raisonnement est très ténu : tout ou presque repose sur des comparaisons de noms propres. En cette matière, le moindre fait réel pourrait, s'il venait à être connu, troubler les déductions ou les orienter dans un sens différent. M. B. le sait et entend sans doute

Digitized by Google

proposer plus d'hypothèses que de certitudes. Son lecteur ne devra pas l'oublier. Si d'ailleurs M. B., partant du fait qu'un dieu Yaou a été honoré au pays d'Amourrou, croit pouvoir identifier son nom avec celui de Yahveh et soutenir que celui-ci ne différait pas d'abord du dieu-lune, du moins note-t-il que ce nom a reçu une signification absolument nouvelle lors de la révélation faite à Moïse et que la plénitude de sens moral et spirituel que prophètes et psalmistes ont été inspirés de tirer de ce nom par la suite, n'a pas de parallèle dans l'histoire des religions sémitiques.

2. Sous des apparences sans prétention, le commentaire du Deutéronome par M. George A. Smith (1) est une œuvre de grande valeur, vraiment scientifique et d'une mesure, dans les conclusions, à laquelle les commentateurs ne nous ont pas habitués. Elle est en outre présentée sous une forme méthodique et nette qui en rend la lecture aisée et agréable. On l'accueillera d'autant plus volontiers que la question du Deutéronome, en ce qui concerne l'unité du livre, est entrée depuis quelques années dans une phase nouvelle.

Si on laisse de côté l'appendice (XXXI-XXXIV), qui n'est point partie intégrante du livre, l'objet du Deutéronome est la seconde législation (la première est celle du Sinaï-Horeb) transmise par Moïse à Israël peu avant l'entrée en Palestine, alors qu'il était encore dans le pays de Moab, de l'autre côté du Jourdain. Cette législation forme le centre du livre et concerne les institutions religieuses (XII-XVII, XXVI), les fonctions des autorités (XVII-XVIII) et ce qu'on peut appeler le code civil et criminel (XIX-XXV). Elle est précédée de deux discours qui sous forme, tantôt de récit, tantôt d'exhortation, mettent en lumière les faits et les principes qui justifient ces lois (I-XI), et suivie encore d'exhortations à observer l'alliance conclue avec Yahveh (XXVII-XXX).

Le Deutéronome se distingue aisément des autres documents qui constituent le Pentateuque. Son style d'abord est caractéristique et facile à reconnaître. M. S. a fort bien décrit cette prose oratoire, solennelle et abondante, qui coule d'un mouvement large et puissant, se plaît aux accumulations de termes et aux répétitions de formules, et surtout révèle une âme profondément religieuse, fervente, heureuse au service de Dieu et animée d'un zèle ardent. Son accent est unique et singulièrement persuasif. J et E sont des narrateurs; D est un prédicateur qui s'adresse directement à son auditoire.

Sa conception de l'histoire sur les points qu'il touche diffère aussi

(1) *The Book of Deuteronomy in the Revised Version with Introduction and Notes*, by Sir George Adam Smith; Cambridge, University Press, 1918.

Digitized by Google

de ses devanciers. D'après lui le décalogue seulement fut promulgué sur le Sinaï-Horeb (IV, 13 ss.); le reste de la législation fut confié par Yahveh à Moïse et transmis au peuple trente-huit ans plus tard, au pays de Moab, lors de la seconde alliance. D'après JE, c'est le livre de l'alliance tout entier (Ex. XX, 23-XXII, 19) qui fut lu publiquement et forma la base de l'alliance du Sinaï-Horeb. La législation que P date du Sinaï est plus étendue encore. Que si l'on compare le contenu des divers codes, on trouvera que D renforce la législation de JE et y ajoute. P à son tour classifie et développe les lois religieuses, augmente le nombre des fêtes, ajoute l'année jubilaire, complique le système des sacrifices, distingue les prêtres des lévites et réserve le sacerdoce aux descendants d'Aaron, ignore le roi mais attribue au Grand Prêtre une autorité dont les autres documents ne savent rien. Mais la caractéristique essentielle de la législation de D, c'est l'unité d'autel et de sanctuaire avec les conséquences qui en résultent pour l'abatage du bétail, les dîmes, les vœux, les prémices, pour l'exercice du sacerdoce et l'institution des villes de refuge. JE ignore l'unité de sanctuaire et ses conséquences, et tandis que D en place la réalisation dans l'avenir, P la considère comme établie dès le Sinaï : ainsi D se trouve à moitié chemin entre JE et P pour ce qui est du développement de la législation. L'esprit qui l'anime n'est pas moins différent. Aucun des autres documents n'est comme lui pénétré de la foi à l'amour de Dieu pour Israël et du sentiment de l'amour envers Yahveh. Aucun n'insiste comme lui sur la joie que l'on doit trouver dans la religion. Sa morale est plus profonde, plus juste, plus humaine, imprégnée de bonté, soucieuse de l'individu et de ses droits.

Mais le Deutéronome lui-même est-il d'une unité incontestable? C'est ici que M. S. émet des aperçus vraiment nouveaux. Jusqu'à ces derniers temps, si l'on doutait de cette unité, c'était pour attribuer à un auteur différent telle ou telle des principales divisions du livre. M. S. fait bien voir que la question est plus complexe, mais très délicate à résoudre. Il examine avec soin les divers indices qui permettraient de suivre, à travers les sections mêmes du livre, des veines différentes. Certains indices ne permettent pas de conclure. Peu importe par exemple que le livre considère ici la génération présente au pays de Moab comme distincte d'Israël au désert, et là comme le même peuple qui a été témoin de tous les événements qui se sont déroulés depuis le passage de la mer Rouge jusqu'à celui du Jourdain. Il n'y a là que divers procédés d'un même auteur, qui tantôt, dans l'exhortation, considère Israël comme un tout moral, tantôt, dans le récit historique, distingue les générations successives. Un indice étudié avec un soin minutieux est celui du changement du nombre dans l'emploi de la

Digitized by Google

seconde personne, changement qui coïncide avec le passage de l'exhortation au récit. La conclusion est modérée : si cet indice reste isolé, il ne permet pas de conclure à une différence d'auteur. Mais il est significatif que dans les deux discours d'introduction, composés chacun d'une exposition historique et d'une exhortation, les sections historiques ne tiennent pas à leur contexte mais s'adaptent au contraire l'une à l'autre, celle du premier discours (I-III) se trouvant continuer le récit du second (IX, 8-X, 11). On ne doute donc pas que ces deux sections aient fait partie, à l'origine, d'un même morceau narratif, et il apparaît déjà que les difficultés contre l'unité du livre proviennent moins de son contenu que de sa structure. Le code révèle un indice analogue. Dans son ensemble il est ordonné. Mais l'ordre établi n'est pas toujours suivi : certaines lois ne sont pas à leur place ; d'autres ne sont pas du style de D ; dans d'autres enfin ses formules bien connues sont ajoutées à la fin des articles et peuvent aisément en être détachées. Il est clair que le code est basé sur les lois de JE auxquelles des coutumes non écrites et des lois nouvelles ont été ajoutées. De celles-ci, plusieurs ont existé d'abord à l'état séparé et sous des formes diverses, comme il ressort des variantes que présentent la loi sur l'unité de sanctuaire (XII) et la loi relative aux prêtres et aux lévites (XVIII). Les faits de ce genre s'accordent avec la présence des deux introductions pour démontrer que le Deutéronome résulte de la compilation de plusieurs codes antérieurs, ou de plusieurs éditions d'un même code, qui ont existé en un temps avec des introductions différentes. Enfin, et c'est le dernier indice, des remaniements se sont produits qui ont séparé et interverti les sections historiques de l'introduction (I-III et IX, 7*b*-X, 11) et séparé aussi les lois contre le culte des dieux étrangers (XII, 29-XIII et XVI, 21-XVII, 7) ; des notes géographiques ou historiques ont été ajoutées (I, 1*b*-2 ; II, 10-12, 20-23 ; etc.), de même que des lois plus récentes (XIV, 1, 4-20 par exemple) ; d'autres lois ont été développées dans un sens sacerdotal. En fin de compte l'unité de composition n'existe pas. La pluralité d'auteurs n'est cependant pas dès lors évidente. En dehors des éléments anciens recueillis dans le livre, l'esprit et le style sont en effet les mêmes d'un bout à l'autre. Mais le style deutéronomique est facilement imitable et de sa diffusion dans les divers livres bibliques il ressort que son inventeur a fait école. La convergence des divers indices examinés rend donc l'unité d'auteur moins probable, mais il serait assez risqué de poursuivre l'hypothèse dans les détails et de vouloir la réaliser à travers tout le livre.

Le Deutéronome, pour la substance, est le livre qui, découvert dans le temple en 621, servit de base à la réforme de Josias. Celle-ci, telle qu'elle nous est connue par les livres historiques, correspond en effet

Digitized by Google

au contenu essentiel du Deutéronome. Le code découvert devait être pourvu d'une introduction et d'un épilogue selon l'usage hébreu : seule cette circonstance explique le nom de « loi de l'alliance » et l'effet produit par cette lecture sur le roi et le peuple. Par ailleurs, l'ensemble du Deutéronome ne doit pas être plus récent que Josias, car il suppose qu'Israël est prospère et rien n'y trahit le désarroi qui suivit la mort du roi et dont Habacuc et Jérémie témoignent. Seuls certains fragments sont postérieurs, et la compilation des diverses éditions peut être renvoyée à l'exil, époque de l'édition deutéronomique des Livres des Rois.

Mais à quand faire remonter la composition du livre découvert en 621 dans le temple? Elle doit être antérieure au règne de Josias. Autrement on n'eût pu croire à l'antiquité du livre et le prêtre Helcias n'eût pas été étranger à sa rédaction. Or il est sûr qu'Helcias n'eût pas, comme le Deutéronome (XIV, 28 s.), diminué les droits des prêtres et que l'admission des lévites au service du temple de Jérusalem ne fut pas réalisée sous Josias (II R. XXIII, 9) telle que le Deutéronome l'avait conçue (Deut. XVIII, 6 s.). D'autre part, rien dans le livre ne trahit l'époque de Manassé, l'apostasie d'un grand nombre, l'idolâtrie toute puissante, les fidèles de Yahveh persécutés. Il faudrait donc remonter jusqu'à Ezéchias. Mais Isaïe ne condamne pas les hauts lieux, la réforme d'Ezéchias ne s'appuie sur aucune législation et la langue du Deutéronome est plus près de Jérémie que d'Isaïe. M. S. ne croit donc pas pouvoir déterminer sous quel règne le livre fut rédigé. Mais ce fut dans le siècle qui précéda la découverte. Le Deutéronome fait écho aux doctrines proclamées par les prophètes du VIIIe siècle; il condamne les rapports avec les morts, réprouvés par Isaïe, et le culte de l'armée des cieux, inconnu en Israël avant Amos mais introduit par Achaz et florissant sous Manassé

De toute façon, Moïse est exclu. Si la loi du sanctuaire unique a été portée par Moïse, comment a-t-elle pu rester inconnue pendant cinq ou six siècles? Mais, dira-t-on aussi, comment l'auteur du Deutéronome a-t-il pu attribuer à Moïse un ensemble de lois dont un grand nombre au moins sont nées de son temps à la suite d'une longue expérience : l'unité d'autel par exemple ne fut-elle pas instituée parce que la multiplicité des lieux de culte risquait d'oblitérer la conscience de l'unité divine et de compromettre, par le mélange de pratiques idolâtriques, la pureté des rites yahvistes? C'est que l'esprit hébreu néglige volontiers les causes secondes et leur action; aussi bien dans l'ordre moral que dans l'ordre physique il oublie volontiers les intermédiaires. Or, l'histoire la plus ancienne d'Israël affirme que la nation a été créée par l'action de Moïse unissant les tribus dans le culte d'un même Dieu.

Digitized by Google

Les prophètes confirment cette tradition ; ils n'entendent pas énoncer une doctrine nouvelle. Mais la révélation, vraiment nouvelle celle-là, que Moïse donna de la divinité, entraîna forcément des modifications dans les pratiques anciennes A ce titre Moïse est non seulement le fondateur mais le premier législateur de la religion et de la nationalité israélites, bien que pourtant une partie notable de cette législation soit antérieure. Après lui, les prophètes ne font que tirer, à la lumière de l'expérience, les conséquences des principes qu'il a posés. Toutes n'ont pas résulté immédiatement. Il a fallu du temps pour les déduire. Le Deutéronome n'a fait qu'adapter à son tour les pratiques de son époque aux principes religieux inculqués par le fondateur. Sa loi peut se réclamer de lui ; elle est fidèle à son esprit.

M. S., lui, est fidèle à la critique, mais avec une modération et un sens de la réalité qu'on ne saurait méconnaître. Il ne serait pas difficile de montrer que les arguments qu'il met en œuvre pour établir la distinction du document deutéronomique et sa date ne sont pas tous de valeur égale. Mais où serait l'utilité? Tant qu'à un système reçu, le système critique, on n'opposera que des objections de détail, on n'aboutira qu'à perpétuer sans résultats une guerre à coups d'épingle. A une construction existante une autre doit être substituée si l'on veut que la première tombe ou soit abandonnée. Mais le système qu'on élaborera devra tenir compte des faits : avant Josias, les prêtres, les prophètes et les rois, des hommes comme Samuel et Elie, ont ignoré la loi du sanctuaire unique. Il ne devra pas méconnaître les procédés de composition en usage chez les Sémites et un goût incontestable pour la compilation (voir par exemple *Revue Biblique* 1906, p. 509 ss.; 1921, p. 59 ss.). Son auteur devra concevoir l'esprit hébreu tel qu'il a été et non pas tel que nous pourrions l'imaginer ou le désirer en partant de nos idées et de nos habitudes. Nos difficultés au sujet de la Bible viennent plus en effet de notre incompréhension et de notre manque de sens historique que des textes ou des faits eux-mêmes. Ces difficultés, en ce qui concerne le Deutéronome, pourraient d'autant plus aisément être surmontées que sur le point considéré comme capital, l'unité d'autel, le livre devait être fidèle non pas à l'esprit de Moïse seulement mais à la pratique même du désert. Sur d'autres points encore c'est à cette pratique qu'il entend ramener Israël. En nombre de cas, ses prescriptions s'opposent moins à des lois antérieures qu'à des usages adoptés depuis l'entrée en Canaan et si sa législation est en progrès sur ce qui a précédé, elle peut être aussi un retour à un état plus ancien. Il ne devrait donc pas être impossible, sans méconnaître aucun fait, de trouver, du problème relatif à l'origine du Deutéronome, une solution qui interpréterait à leur juste

Digitized by Google

valeur les affirmations du livre et respecterait ainsi la base et le contenu essentiel de ce qu'on appelle la tradition.

3. La Société biblique de Paris, qui fut constituée en 1818, à voulu marquer le centenaire de sa fondation par la publication d'une traduction nouvelle de la Bible. La nouveauté, pour l'Ancien Testament, consiste d'abord en ce que le texte hébreu cesse de faire loi partout et toujours. On lui substitue la teneur des versions anciennes là où celles-ci paraissent avoir mieux conservé la pensée de l'original. Au cas où ni l'hébreu massorétique ni les versions ne l'auraient gardée, on n'hésite pas à la rétablir par simple conjecture. Ainsi la superstition du texte hébreu qui a régné si longtemps, et dans le protestantisme plus qu'ailleurs, achève de disparaître puisqu'une traduction destinée au grand public protestant de langue française n'hésite pas à s'en écarter quand il paraît nécessaire. Si d'ailleurs le principe sur lequel les traducteurs se fondent est d'une justesse incontestable, puisqu'il arrive que le texte hébreu soit altéré et la pensée originale mieux conservée dans les versions, l'application reste assez délicate. Les interprètes diffèrent souvent d'avis et les traductions de la Bible exécutées selon cette méthode présenteront plus de divergences encore que celles d'autrefois. La substance de la Bible n'est sans doute point en cause, mais le texte devient par endroits de plus en plus difficile à déterminer pour les simples comme pour les savants, pour le public comme pour les initiés.

Une autre innovation est la multiplicité des notes. « La nécessité de ces notes est évidente ». Le texte n'a pas seulement besoin d'être fixé; il faut qu'il soit expliqué. Ces notes consacreront l'invasion de l'esprit scientifique dans l'interprétation de la Bible. Elles marqueront par exemple la distinction des sources dans les écrits qui ont un caractère de compilation, et d'une façon générale donneront au lecteur l'intelligence du livre tel qu'il est compris par les savants d'aujourd'hui. Enfin une introduction à l'Ancien Testament résumera ce qu'on sait de ses origines : « seuls les résultats acquis de la science peuvent être admis dans notre œuvre ».

Telles sont les promesses La réalisation a été retardée par les événements des dernières années. A cette date, des livres de l'Ancien Testament, la Genèse (1) et les Psaumes (2) seuls ont paru. Une édition

(1) *La Bible du Centenaire, Première livraison : Genèse-Exode IX, 16*; in-folio, 80 pages, Paris, 1916.

(2) *Troisième livraison : Psaumes-Proverbes, I, 11*; 160 pages, 1919. La deuxième livraison contenait les Evangiles synoptiques, par M. Maurice Goguel (128 pages, 1918).

Digitized by Google

spéciale des Psaumes en format plus maniable a été en outre publiée, en vue d'une plus large diffusion (1).

La traduction de la Genèse est l'œuvre de M. Louis Aubert, professeur à la Faculté de Théologie indépendante de Neuchâtel ; elle a été revisée par M. Adolphe Lods, chargé de cours à la Sorbonne. Deux rangées de notes l'accompagnent. La première contient les indications relatives à l'établissement du texte et mentionne au besoin les variantes. La seconde explique les difficultés ou les obscurités du sens. La traduction est exacte mais volontiers se libère des tournures hébraïques par souci d'élégance : en ce cas du reste on retrouve souvent en note la traduction littérale. Jamais elle ne masque la distinction des sources. L'auteur a pris garde au contraire de ne rien dissimuler à cet égard. Les initiales disposées dans les marges indiquent les divers documents, tandis que les notes attirent sur les caractéristiques de chacun l'attention du lecteur. L'auteur paraît admettre aussi que certains traits de l'histoire des patriarches se réfèrent en réalité aux tribus qui portent leur nom. Du moins écrit-il au sujet de XXXVIII, 2 : « La tradition relative au mariage de Juda avec une Cananéenne indique que la tribu de Juda contenait une forte proportion d'éléments cananéens ». Dans l'ensemble, d'ailleurs, les notes constituent un essai de vulgarisation des idées communément reçues parmi les critiques : mais cet essai s'accompagne d'une certaine réserve. Toutes nombreuses qu'elles soient, ces notes ne suppléent pas à un commentaire et le lecteur aura souvent de la peine à se faire des idées personnelles sur telle question présentée comme résolue. Sans allonger le texte on aurait pu du moins, pour permettre de consulter les documents allégués, ajouter des références aux publications dans lesquelles se trouvent reproduits par exemple les récits babyloniens de la création et du déluge, le conte des Deux Frères, etc Telle qu'elle est, l'œuvre de M. Aubert comble une lacune et elle sera d'une réelle utilité pour l'étude de la Bible.

Dans le titre qui figure en tête de l' « édition mineure » des Psaumes, les mots « avec introductions » se réfèrent à la Bible du Centenaire dans son ensemble, pour laquelle une Introduction générale à l'Ancien Testament est prévue, et non au volume des Psaumes en particulier, qui ne contient aucune introduction : les cinq pages consacrées, ici ou là, au texte suivi, aux sigles, au nom de Yahvé et aux titres des psaumes ne méritent pas ce nom (2).

(1) *Les Psaumes*, extrait de la Bible du Centenaire, traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introductions et notes ; grand in-8°, 188 p., Paris, 1920.

(2) Une brève introduction provisoire à la Genèse accompagne la traduction de ce livre.

Digitized by Google

La traduction des Psaumes a été partagée entre MM. Charles Mercier, professeur à la Faculté de Théologie de l'Église libre à Lausanne (Ps. I-XXIX), Paul Humbert, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel (Ps. XXX-LXXII), Louis Randon (Ps. LXXIII-CVI) et A.-B. Henry (Ps. CVII-CL). M. A. Lods a revisé l'ensemble du travail. La traduction est aisée, et toutes les fois que le texte est difficile à rendre, plus littéraire que littérale. Certes, chaque traducteur est libre de choisir sa manière. Cependant les lecteurs de la Bible, soit par esprit de religion, soit par amour et curiosité de l'antiquité, désirent, pour la plupart, une traduction aussi fidèle que possible et nombre d'idiotismes de la langue hébraïque sont passés dans ce qu'on pourrait appeler la langue biblique : tout le monde les comprend. Quoi qu'il en soit, on aurait pu traduire d'une façon moins lâche par exemple le v. 8 du Ps. IV : « Yahvé, tu as mis dans mon cœur plus de joie que n'en donne aux autres une abondante récolte de blé et de moût ». Ailleurs au contraire, pour rester littéral, on rend mal la pensée de l'auteur (Ps. VI, 2) : « Yahvé, ne me punis pas dans ta colère, et ne me châtie pas dans ton courroux ». On a soin d'expliquer en note : « Le psalmiste ne veut pas dire : épargne-moi tout châtiment; mais bien : punis-moi avec mesure et non pas comme tu le fais quand tu es irrité ». Mais pourquoi ne pas traduire : « Ne me punis pas avec colère, et ne me châtie pas avec fureur? » N'était-ce pas le cas d'abandonner la lettre, le pronom possessif en l'espèce, pour rester fidèle au sens?

Quand le texte a paru inintelligible, on l'a omis en marquant sa place par des points suspensifs. Plus d'une fois il eût mieux valu corriger l'original. Au Ps. II, 11 par exemple, pourquoi ne pas accepter la correction si vraisemblable de Bertholet : « et avec tremblement baisez ses pieds? » Est-il vrai aussi qu'on ne puisse rien tirer des vv. 2 *b*-3 *a* du Ps. VIII? Par contre on maintient le texte dans des cas où il est sûrement altéré : « Israël » n'a certainement rien à faire au Ps. LXXIII, v. 1.

« C'est une règle universellement reconnue que les noms propres doivent être transcrits et non traduits ». Pour ce motif on a enfin abandonné « l'Éternel » et donné droit de cité à « Yahvé ». Mais alors pourquoi écrire au Ps. XVIII, 5 « Destruction » au lieu de « Bélial? » On note : « mot d'origine obscure ». Il semble cependant que l'origine et le caractère de ce nom propre soient maintenant élucidés. Comme tous les biblistes de langue française, les traducteurs écrivent « le Cheol » alors que le terme est féminin en hébreu. Personne, chez nous, n'a encore osé imprimer « la cheol » à moins qu'on n'y ait pas pensé.

Le parallélisme est respecté. Il arrive cependant que les traducteurs se fourvoient. C'est le cas au Ps. XCVI. Les vers (ou stiques) ont été

Digitized by Google

groupés deux à deux. Ils devaient l'être trois à trois. Le parallélisme ternaire est sans doute moins strict que le parallélisme binaire; néanmoins il est évident, d'après les vv. 1-2 *a*, 2 *b*-3, 7-8 *a*, 8 *b*-9, qu'on a affaire à des tristiques. De même en est-il au Ps. CXXXVI : il est facile en omettant le refrain que répètent actuellement tous les versets, de retrouver la série des tristiques : vv. 1-3, 4-6, 7-9, 10-12, 13-15, etc.

Un autre élément du style poétique, le croisement des termes parallèles, a été négligé. Ou les traducteurs ne se sont point aperçus de sa présence, fréquente dans les Psaumes, ou ils ne se sont pas souciés de le faire passer dans la traduction, ce qui est cependant possible et même facile en français dans la plupart des cas. Ainsi au Ps. XVIII, 21, au lieu de :

Yahvé m'a rendu selon ma justice,
il m'a traité selon mon innocence,

pourquoi ne pas écrire ;

Yahvé m'a rendu selon ma justice,
selon mon innocence il m'a traité?

L'ordre des mots n'est pas chose indifférente et la construction régulière et plate des propositions donne aux psaumes, dans les traductions, une monotonie que l'original ne connaît pas au même degré. Qu'on en juge par les vv. 5-7 du même psaume :

Les flots de la Mort m'enveloppaient,
et les torrents de la Destruction m'épouvantaient;
Les liens du Cheol m'entouraient,
les filets de la Mort m'avaient surpris,
Dans ma détresse j'ai invoqué Yahvé,
et j'ai crié vers mon Dieu.

Si dans la seconde proposition de chaque distique la construction était renversée, comme dans l'original, tout le morceau aurait une autre allure.

La strophique aussi laisse à désirer. Parfois les strophes ne sont pas distinguées, comme aux Ps. VIII et IX. Assez souvent on les a mal discernées, là où cependant les commentateurs les ont marquées déjà, par exemple aux Ps. V, XVIII, XLIX, XCVI.

L'interprétation doctrinale ne tient pas une grande place dans les notes. M. Paul Humbert croit discerner l'espérance de la résurrection au Ps. XLIX, 16; mais ce distique aurait été ajouté après coup. D'après M. Louis Randon, l'auteur du Ps. LXXIII « paraît entrevoir l'idée de la vie future, mais il n'est pas certain qu'il y ait voulu l'affirmer ». En

Digitized by Google

réalité, le contexte des deux poèmes suppose la foi aux rétributions futures et M. Duhm ne s'y est pas trompé.

Enfin la langue des notes se ressent, très rarement il est vrai, de l'origine des auteurs. « Mémoriser » (Ps. I, 1) n'est pas français, du moins ce n'est pas du français de France.

Ces critiques de détail ne doivent pas faire méconnaître les mérites de l'œuvre. Cette traduction des psaumes est en progrès sur celles qui l'ont précédée. Sa valeur littéraire et son exactitude sont d'habitude incontestables. Ses défectuosités tiennent à l'ampleur et à la difficulté de l'entreprise Sans doute aussi le caractère qu'on voulait donner à l'ouvrage ne permettait pas aux traducteurs de faire une œuvre plus approfondie et plus personnelle.

4. Le petit livre de M. Paul Guiraud (1) est une fantaisie dans laquelle une poésie et une psychologie faciles s'entremêlent ; ce n'est ni de l'histoire, ni de la critique, ni de l'exégèse.

E. Podechard,
professeur aux Facultés libres de Lyon.

(1) *La femme à travers la Bible.* Premier volume : *La création de la femme, ses qualités et ses défauts d'après la Genèse.* Un vol. in-16 de 129 pages, Bordeaux, 1920.

Digitized by Google

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

ÉGLISE ET MAGISTÈRE ECCLÉSIASTIQUE

I

En dehors des titres historiques qui accréditent sa mission en la rattachant à celle de Jésus, l'Église porte en elle-même le témoignage de son origine divine. Comme le Maître, devant le monde indifférent ou hostile, elle en appelle avec confiance à ses œuvres. Parmi ces signes qui lui constituent comme une auréole diffuse de crédibilité, le concile du Vatican nomme « sa fécondité inépuisable en toutes sortes de biens ». Nulle part cette action bienfaisante n'apparaît mieux que dans l'ordre social. C'est le fait que M. Émile Chénon, professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Paris, s'est proposé de mettre en évidence (1).

Il n'est pas de thème plus classique. Depuis surtout que le problème social est à l'ordre du jour, ce genre de considérations a paru particulièrement opportun et suscité d'innombrables travaux. Mais les expositions destinées au grand public avaient souvent le tort d'être conçues suivant ce mode oratoire qui demeure le fléau de notre apologétique et les thèses plus étudiées des spécialistes n'atteignaient guère que des milieux restreints. Pour traiter ces questions avec la gravité qu'elles méritent, les lumières réunies d'un théologien et d'un juriste, d'un moraliste et d'un historien, ne seraient pas de trop. Aussi faut-il se réjouir que le sujet ait tenté un maître en sciences sociales tel que M. Chénon. Nul ne pouvait l'aborder avec plus de compétence et d'autorité.

Son livre a pour origine « une série de leçons professées en 1898 au Collège libre des Sciences sociales et reproduites quelques années plus tard à l'Institut populaire du Ve arrondissement à Paris ». On sent, en effet, qu'il a été d'abord, non seulement parlé, mais enseigné. Les divers chapitres qui le composent se présentent sous la forme de ces tableaux synthétiques, aux traits larges, aux divisions méthodiques, à l'exposition ample et claire, qui sont une des nécessités de l'enseignement. Mais ce texte courant d'allure facile, où s'affirment des résultats plutôt que ne s'affichent les discussions, est soutenu dans les notes par tout un dossier de citations anciennes et modernes,

(1) Emile Chénon, *Le rôle social de l'Église*. Paris, Bloud et Gay, 1921. In-8° de IV-559 p.

Digitized by Google

qui garantissent la valeur scientifique de ces généralisations à ceux que le nom de l'auteur pourrait ne pas rassurer ou qui préfèrent à tous les commentaires le contact direct des documents.

De ces pages érudites et lumineuses le rôle social de l'Église ressort dans toute sa puissante réalité. Cette action est d'abord et à tout le moins indirecte, en ce qu'elle s'exerce sur les éléments sociaux par la réforme de l'individu et de la famille. Mais elle arrive aussi à atteindre directement la société elle-même. L'auteur la suit avec une prédilection de juriste dans ses rapports avec les pouvoirs publics, avec les droits individuels, avec les questions économiques. Toutefois ces divers problèmes sont proprement du ressort de l'État, et l'Église n'y intervient qu'à titre d'auxiliaire ou de conseillère. Au delà s'étend un domaine réservé où s'épanouit sa fonction spéciale : le domaine de la science, de la morale et de la charité. Plus que jamais aujourd'hui on apprécie l'importance de ces éléments immatériels pour le bon fonctionnement de la vie sociale : c'est dire quelle place revient de ce chef à l'Église, qui s'en montre la meilleure pourvoyeuse et, sur certains points, en détient pratiquement le monopole.

Quel que soit l'objet envisagé, le rôle de l'Église peut s'affirmer de deux manières : sur le terrain des idées ou le terrain des faits. Car l'organisation du corps social pose à l'esprit bien des problèmes, dont l'Église seule fournit une solution convenable. Mais elle demande, plus encore, un principe d'action et de vie dont l'Église fut et reste toujours l'incomparable source. D'où la possibilité et même la nécessité d'appliquer à cette étude un double critérium : critérium philosophique pour mettre en valeur les principes chrétiens; critérium historique pour signaler et souligner les réalisations du christianisme. La première considération est faite pour plaire aux hommes de pensée, tandis que les hommes d'action accordent leurs préférences à la seconde : le livre de M. Chénon a tout ce qu'il faut pour donner satisfaction aux uns et aux autres. Non pas que l'équilibre y soit toujours parfait entre ces deux pôles de l'apologétique : sa ligne s'infléchit, suivant les cas, tantôt vers les côtés spéculatifs du système chrétien, tantôt vers les résultats effectifs de son action. Mais à travers ces légères oscillations la conclusion ressort qui seule importe : c'est que l'Église a « les promesses de la vie présente aussi bien que de la vie future ».

Cette vérité est assez nettement établie pour s'imposer, du simple point de vue expérimental, à l'observateur de bonne foi. Aussi bien, si certains milieux subalternes subissent encore l'influence d'un voltairianisme désuet, Aug. Comte a introduit dans la sociologie scientifique le respect de l'Église pour la puissance de son idéal et la grandeur de son œuvre. L'apologiste peut donc s'appuyer sur une

Digitized by Google

base ferme de faits incontestables : la forte synthèse de M. Chénon le démontre une fois de plus. Et cela suffit — ou devrait suffire — pour obtenir à l'Église la faveur de tous ceux qui ont vraiment souci du bien public.

Il resterait ensuite à distinguer ce qui, dans cette fécondité, est dû à l'esprit général du christianisme et ce qui revient en propre à l'armature de l'Église catholique, à expliquer en vertu de quelle logique imprévue cette efficacité temporelle peut couronner par surcroît une doctrine qui professe le plus systématique dédain pour tous les intérêts d'ici-bas, à montrer enfin comment cette utilité sociale est une preuve de vérité et à tout le moins une présomption d'origine divine. Ces problèmes de la haute apologétique doctrinale n'entraient évidemment pas dans le plan de M. Chénon ; mais sur le terrain positif qui était le sien difficilement trouverait-on réunis ailleurs de plus abondants et plus solides matériaux.

Tout au plus pourrait-on regretter que l'auteur n'ait pas compris dans son programme l'action de l'Église sur le terrain international. Problème non moins vital que les précédents et que la situation politique issue de la guerre maintient plus que jamais à l'ordre du jour. Ceux qui ressentiraient cette lacune trouveront à la combler dans la remarquable étude qu'un autre juriste, M. Olphe-Galliard, consacre à « la morale des nations » (1).

A la différence de M. Chénon, l'auteur ne poursuit pas une fin directement apologétique. Il écrit pour raconter les origines et les vicissitudes du droit international, suivant les plus strictes méthodes des sciences d'observation. Et comme son érudition est immense, il lui arrive d'accumuler les faits, au risque parfois de submerger sous la masse des détails les lignes directrices de l'ensemble. Mais cette enquête minutieuse, ouverte *ad narrandum et non ad probandum*, fait d'autant mieux ressortir le rôle initiateur de l'Église qu'elle paraît le chercher moins.

Une des énigmes du monde est, à n'en pas douter, l'état de désordre qui pèse sur les relations des peuples entre eux. L'amoralisme, fléau bien pire que l'immoralité, y semble de règle. Il ne règne pas seulement dans les faits — « l'histoire de l'humanité, constate l'auteur avec une implacable précision, est aussi celle des attentats commis de tout temps contre le droit » — mais il domine plus encore les idées. Tandis que les plus barbares des hommes admettent un frein moral pour la conduite de l'individu, les plus

(1) G. Olphe-Galliard, *La morale des nations*. Paris, Giard et Brière, 1920. In-8° de 306 p. Prix : 14 francs.

Digitized by Google

civilisés se sont fait gloire de mettre au-dessus de toute loi la conduite collective des nations. Cependant qui voudrait admettre que la vie internationale ne doive pas, aussi bien que toute autre forme de l'activité humaine, être soumise à l'empire absolu de l'ordre et du bien?

Pour simple qu'elle puisse paraître à une conscience droite, cette idée n'en est pas moins subordonnée aux conditions sociales au milieu desquelles les peuples vivent et se développent. C'est un des points que la sociologie moderne a mis en lumière, et M. Olphe-Galliard y insiste à son tour avec raison. L'agriculture qui fixe les hommes au sol, la navigation et le commerce qui établissent entre eux des solidarités lointaines sont autant de causes qui contribuent à faire naître et croître la notion d'un bien commun supérieur à l'égoïsme national. De même la création de vastes domaines coloniaux et d'empires fédératifs a favorisé l'assouplissement des formules juridiques. Et s'il est vrai qu'une même loi préside à l'origine et à l'évolution des choses, on ne saurait trop se préoccuper dans la constitution du monde moderne de ces conditions pour ainsi dire physiques sans lesquelles le droit n'est qu'un vain mot. Mais, quelle que soit l'action de ces contingences matérielles, elles ne suppriment pas le facteur moral. C'est ici que le rôle de l'Église est décisif.

La philosophie antique n'a eu que des éclairs fugitifs sur la notion d'humanité et les obligations qui en découlent. Au demeurant, ses meilleures intuitions furent inefficaces et le monde païen resta livré sans contrepoids à la domination de la force. Seul le christianisme introduisit dans les âmes ce sentiment de la fraternité humaine, cet idéal d'une justice absolue, universelle et souveraine, d'où devait sortir peu à peu le droit des gens. Ce droit est pleinement élaboré par les théologiens du moyen-âge et l'Église employait sa puissance, alors incontestée, à le maintenir contre les assauts de la violence. Moment unique dans l'histoire ; car la renaissance du droit romain au XVIe siècle ramène le culte de la force dans les idées et dans les mœurs, cependant que, pour y échapper, les esprits ne trouvent rien de mieux que de verser dans les rêveries du pacifisme internationaliste.

Entre ces deux extrêmes, où la logique entraîne successivement l'humanité, seule l'Église sait tenir un juste milieu. Les essais timides non moins que tardifs de législation internationale, que les États ont mis sur pied au cours du dernier siècle, se révèlent manifestement inefficaces sans le concours du principe chrétien. N'est-ce pas l'évidence même (p. 301) que « la réalisation de la morale parmi les nations dépend en définitive de la bonne volonté des individus à la pratiquer » ?

Digitized by Google

De cette analyse minutieuse, suivie parallèlement dans l'histoire des idées et des faits, se dégage, en même temps que le rôle théorique de l'Église, la responsabilité pratique de ses enfants. L'auteur admet qu'on se scandalise « de voir les tendances d'un militarisme exalté trop facilement partagées par ceux qui devraient gémir sur ses conséquences » et il cite à l'appui de son sentiment (p. 296) ces paroles d'Anatole Leroy-Beaulieu : « Ils sont grossièrement infidèles à l'esprit de l'Évangile et de la loi nouvelle, les prétendus chrétiens... qui enferment toutes leurs sympathies et toutes leurs aspirations terrestres dans le cercle étroit d'un nationalisme exclusif, comme s'ils étaient le seul peuple élu de Dieu; ..... tous ceux qui, en leur langage ou en leur cœur, méconnaissent le Prince de la Paix pour n'invoquer que le Dieu des armées ».

Analogues dans leurs tendances et complémentaires dans leur objet, les deux ouvrages de M. Chénon et de M. Olphe-Galliard peuvent servir utilement à documenter l'apologiste de l'Église sur un aspect très important et très moderne de la notion de sainteté.

II

Pour excellentes et utiles qu'elles puissent être, ces considérations extrinsèques ne sauraient néanmoins atteindre que la périphérie du problème. Il est clair que l'apologétique de l'Église n'est véritablement réalisée que si, par une étude approfondie des principes qu'elle implique, on la montre conforme aux intentions de son fondateur, aux traditions de son origine et, s'il est possible, aux lois mêmes de notre vie spirituelle.

Forts de ce postulat que le dogme chrétien est vérité, les esprits mystiques aiment en savourer l'harmonie, non parfois sans y mêler une bonne part de conceptions individuelles, et le vol de leur contemplation prend volontiers la direction des sommets, sauf à dédaigner ce modeste appoint d'éclaircissements et de précisions qui paraissent indispensables au vulgaire. C'est ce genre d'inspiration qui préside aux notes inachevées du P. Clérissac sur le « mystère de l'Église », recueillies et publiées avec un soin filial par M. Jacques Maritain (1). Sous cette forme fragmentaire, dans ce style dense et dépouillé qui rappelle la littérature classique des Maximes, on y trouve nombre de

(1) R. P. Humbert Clérissac, O. P., *Le Mystère de l'Église*, avec préface de Jacques Maritain. Paris, Téqui, 2e édit., 1921. In-16 de xxii-368 p. Prix : 6 francs. Un bon tiers du volume (p. 233-349) est occupé par le texte et la traduction du *Schema de Ecclesia Christi* préparé pour le concile du Vatican.

Digitized by Google

vues ingénieuses et profondes propres à nourrir la méditation. Mais ces élévations pieuses, souvent abruptes dans leur énoncé, ne dispensent pas d'une bonne théologie, si même elles n'en font sentir davantage le besoin.

On a dit que nous n'avions pas encore une systématisation vraiment dogmatique du traité de l'Église. Ce qui ne laisse pas d'être un peu injuste, à tout le moins pour le vieux *De Ecclesia* de M. Brugère, qui reste toujours excellent et auquel il manquerait sans doute bien peu de chose pour redevenir parfaitement actuel. Tous les problèmes du jour sont, au contraire, franchement abordés et copieusement résolus dans le monumental traité publié par le P. d'Herbigny (1), qui, sous le cadre classique, a toute l'ampleur et la valeur d'un ouvrage personnel.

L'originalité de l'auteur est d'ordonner la dogmatique de l'Église au profit de l'apologétique. Sa méthode est proprement théologique, c'est-à-dire subordonnée à la foi. D'autres ont pu essayer d'établir comme du dehors, par une sorte d'empirisme appuyé sur les faits de l'histoire, l'origine et les traits fondamentaux de l'institution catholique. Le P. d'Herbigny se pose en croyant, voire même en mystique, attentif aux réalités spirituelles dont l'organisme ecclésiastique est pour nous l'expression.

En conséquence, ses démonstrations supposent, non seulement la mission divine du Christ et l'autorité des Écritures, mais la signification surnaturelle de l'Ancien Testament, dont il cherche à montrer la parfaite réalisation dans le Nouveau. Certaines préoccupations trahissent le plus pur esprit de l'école, telle que celle de chercher où se trouve, entre l'infaillibilité du corps apostolique et de son chef, puis des papes et de la papauté, le *decretum divinum primarium* (I, p. 151). Et il est bien évident que d'invoquer les miracles des Apôtres à l'appui de l'infaillibilité qu'ils revendiquent pour leur parole (*ibid.*, p. 162) est un argument qui ne saurait avoir de valeur *ad extra*. De même la distinction que l'auteur établit entre la préséance et la primauté de Pierre, puis encore entre la promesse et l'institution de celle-ci, ne peut être admise ou seulement conçue que *positis ponendis* (2). Mais si une expo-

(1) Michel d'Herbigny, S. J., *Theologica de Ecclesia*. I : *De Deo universos evocante ad sui regni vitam seu de institutione Ecclesiae primaeva*. Paris, Beauchesne, 1920. In-8° de IV-280 p. Prix : 12 fr.

(2) Encore est-il que, même au moyen-âge, de bons esprits avaient une vue plus simple des choses. Témoin cette parole d'Innocent III : « *Primatum* Petri Dominus Iesus Christus et ante passionem et circa passionem et post passionem *constituit* ». *Sermo de diversis*, II. — *P. L.*, t. CCXVII; col. 658.

Digitized by Google

sition de ce genre s'adresse surtout aux fidèles, qui seuls sont à même de la saisir en toute sa plénitude, la plupart de ses éléments gardent néanmoins une signification pour les autres, comme preuve de la persuasion subjective des hommes ou des époques dont ils expriment le témoignage.

Au service de cette synthèse théologique, l'auteur met une forme didactique des plus serrées. La passion d'ordre et de clarté qui l'anime ne va-t-elle pas jusqu'à l'excès? Non seulement le P. d'Herbigny croit devoir conserver, dans la discussion des objections, les formules reçues de la *disputatio*, mais il ramène invariablement son argumentation au cadre du syllogisme. Procédé dont le moindre inconvénient est de briser le texte et d'en rendre la lecture difficile; car on se demande si parfois l'auteur n'achète pas la rigueur dialectique au prix d'un certain verbalisme (1). On peut en dire autant des divisions, qu'il multiplie avec une véritable prodigalité. *Ne quid nimis.* Quoiqu'un traité de théologie ne soit pas obligé d'être une œuvre littéraire, est-il indispensable à sa fonction de se modeler sur l'idéal de l'algèbre? Au demeurant, les lecteurs qui ne se laisseront pas rebuter par cet appareil un peu sévère seront ici récompensés par une riche moisson d'idées, dont il ne dépendra que d'eux de faire ensuite bon emploi.

Ce qui distingue de tous les autres ce nouveau traité, c'est l'intention apologétique en vue de laquelle il est écrit. Le P. d'Herbigny appartient à cette phalange d'apôtres que passionne le problème des Églises séparées. Parce que la littérature des protestants, plus encore celle des Russes ou des Grecs orthodoxes, lui est depuis longtemps familière, il connaît *de visu* leurs tendances et leurs préjugés. Tout son ouvrage est conçu en vue d'y répondre.

De là vient la place toute spéciale qu'il consacre au témoignage des Pères ou théologiens orientaux. Le choix de citations qu'il en détache est d'autant plus précieux qu'il est moins banal. Ce but commande jusqu'à la disposition fondamentale du traité. Un des principaux griefs, le grief unique peut-être, qui anime contre nous les polémistes des Églises séparées est que le système catholique serait étranger aux volontés du Christ et à la tradition des premiers jours. Voilà pourquoi l'auteur s'attache à tracer une sorte d'histoire génétique de l'Église, en

(1) Soit un seul exemple. « Contulit *missionem docendi* 1) is qui propriam missionem conferebat, in qua includebatur missio docendi; 2) is qui explicite ad auctoritatem suam aliunde certam appellat *ut mittat docentes eosque iubeat docere*; 3) is qui a recte sentientibus et sinceris ita intellectus est ut auditores revera docuerint... Atqui Christus.... » (I, p. 153). En somme : « Contulit missionem docendi...is qui mittit docentes eosque iubet docere. » C'est assez évident.

Digitized by Google

cherchant tout d'abord à déterminer son type primitif d'après le Christ et les Apôtres, pour le montrer ensuite réalisé dans la seule Église catholique.

Il s'ensuit que les bases scripturaires de l'Église reçoivent ici un traitement particulièrement étendu et sont l'objet d'une systématisation qu'on ne trouverait sans doute pas ailleurs. Qui pourrait ne pas s'en réjouir quand on sait l'importance qu'a prise aujourd'hui le problème des origines? D'autant que le P. d'Herbigny y fait preuve d'une rare maîtrise. Il connaît et discute à fond toutes les questions soulevées par la critique moderne. En ces matières, où il s'agit moins d'abondance que de précision, l'auteur a un don aigu d'analyse philologique et un art des rapprochements qui mettent en valeur le moindre détail des textes et arrivent à faire jaillir des plus classiques des lumières inattendues. Il faudrait comparer cette exégèse, minutieuse et pénétrante jusqu'à la subtilité, avec les gloses indigentes que reçoivent les mêmes passages dans les manuels en cours pour apprécier les progrès de la théologie biblique en ces dernières années.

Que la méthode puisse conduire à insister plus que de raison sur des particularités sans grande importance, que parfois certaine typologie de caractère purement théologique vienne majorer la portée du sens littéral (1), il est possible. Dans l'ensemble, la démonstration est solide et met en évidence les attaches, profondes autant que nombreuses, du système catholique avec les institutions et les idées que nous fait connaître le Nouveau Testament. C'est tellement vrai que les exégètes de gauche n'ont plus d'autre ressource que de nier l'authenticité des textes, sans autre motif que leur trop grande portée dogmatique, ou d'en éluder la valeur sous prétexte que les Apôtres et le Christ lui-même y reflètent moins la vérité éternelle que les opinions de leur temps et de leur milieu. Suprêmes échappatoires qui indiquent la force des positions traditionnelles devant une critique sans parti-pris.

Cependant, pour opportune et décisive qu'elle soit à son point de vue, cette argumentation purement positive n'épuise pas tout le problème de l'Église. Dans tous les dogmes, après avoir établi la vérité sur l'autorité de Dieu, il y a lieu d'en scruter la raison. Et l'on n'a pas oublié que, pour saint Thomas, cette investigation rationnelle est la principale mission du théologien.

Ad instruendum auditores..., oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quo modo sit verum quod dicitur : alioquin, si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinat, certificabitur

(1) Ainsi faut-il bien sans doute quelque bonne volonté pour apercevoir nettement dans l'Évangile l'*habitudo conciliorum ad Petrum*, I, p. 253.

Digitized by Google

quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedet (1).

Le dogme de l'Église n'échappe pas à cette loi générale de la pensée. En même temps qu'elle est un fait voulu par Dieu, l'institution catholique répond à une idée, à laquelle le croyant est en droit et presque en devoir d'appliquer son intelligence. De ce côté également viennent des difficultés qu'il faut résoudre, mais aussi des ressources dont il est bon de ne pas se priver. Cette étude philosophique entre dans une théologie intégrale de l'Église, aussi bien que l'étude historique. *Haec facere et illa non omittere.* Et il est à souhaiter, pour avoir une synthèse complète du traité, que ses parties spéculatives soient un jour développées d'une manière aussi magistrale que le P. d'Herbigny vient d'en mettre sur pied les parties documentaires.

De ce plan exclusivement biblique suit un autre inconvénient. Si le Nouveau Testament contient tous les principes constitutifs de l'Église, il est loin d'en renfermer toutes les applications; et quelques-unes au moins de celles-ci sont trop importantes pour que la théologie ne doive pas en dire son mot. Aussi bien, en cherchant d'après les faits de l'âge apostolique la *primaeva Ecclesiae vita*, c'est bien l'Église tout court que l'auteur prétend découvrir dans son être immuable et absolu.

« Theologo enim, écrit-il, historicus auctoritatis usus minoris interest quam eius origo et virtualitates. Ius enim facto praestat » (I, p. 140). Mais encore comment connaître ces « virtualités » sans prendre contact avec les développements postérieurs? Et ce sont alors de vastes digressions qui s'imposent hors du terrain néo-testamentaire. Que s'il arrive à ces développements, comme c'est souvent le cas, d'être fort éloignés du germe, d'apparaître divers et successifs au cours des temps, le fait ne doit-il pas entrer en quelque manière dans l'établissement même du droit et l'Écriture ne risque-t-elle pas de se révéler une norme bien insuffisante, en regard de ces modalités historiques, pour en mesurer la *praecontinentia in suis constitutivis*?

Une théologie de l'Église élaborée dans ces conditions risque inévitablement de pécher par excès ou par défaut. C'est évidemment beaucoup dépasser le Nouveau Testament que d'inclure (I, p. 183) dans la puissance coërcitive de l'Église le droit de porter des peines temporelles (2), même sous réserve de la peine de mort. En revanche, dire que l'Église a le droit (I, p. 114) d'enseigner et d'avertir les cons-

(1) *Quod. l.* IV, qu. 9, art. 18.

(2) On trouverait, d'après l'auteur, ce droit exercé dans l'Église *iam ab initio* (I, p. 179). Affirmation souvent répétée, mais dont la preuve reste encore à fournir.

Digitized by Google

ciences, même par rapport aux devoirs de la vie publique, est-ce bien répondre adéquatement à la notion classique du pouvoir indirect?

La publication récente du Dr Erich Meyer sur les théories politiques d'Innocent III (1) vient à propos pour raviver l'intérêt de ce dernier point. Elle remet en lumière les conceptions théocratiques du grand pape, qui affirmait sa *plenitudo potestatis* sur le monde entier comme successeur de Pierre et vicaire du Christ, se proclamait juge suprême des individus et des peuples, revendiquait, en tant qu'héritier de l'Empire romain, le droit d'approuver le choix de l'Empereur et, au besoin, de délier ses sujets du serment de fidélité. Doctrine qui, avant lui, remonte à Grégoire VII, pour se continuer au moins jusqu'à Boniface VIII et qui fut, pendant ces deux siècles, la base d'une conduite politique en conséquence.

A cette théorie la théologie moderne a substitué celle du pouvoir indirect, qui soumet aux Papes les actions des souverains, non plus à raison de la suzeraineté pontificale, mais indirectement à cause de leurs rapports avec la loi morale dont le Souverain Pontife est le gardien (*ratione peccati*). Cette conception est-elle, plus que celle du pouvoir direct, la formule définitive? Le P. d'Herbigny ne semble pas l'admettre, puisqu'il lui fait subir des amendements qui la ramènent vers l'idée moderne du pouvoir directif. Toujours est-il que la question est de celles qui intéressent au premier chef la théologie de l'Église et que, pour y donner une réponse convenable, il faut prendre garde d'ériger en axiome certaines théories d'école ou d'incorporer dans la définition absolue de la puissance ecclésiastique telles formes historiques de son évolution. Au lieu d'une norme invariable qui dominerait l'universalité des cas, sans doute s'apercevra-t-on un jour que seule une notion bien comprise du développement est capable, ici comme ailleurs, de concilier les principes immuables du droit avec la complexité des faits.

Sans entrer dans ces questions un peu réservées, le dernier fascicule du *Dictionnaire apologétique* traite, d'un point de vue très actuel, les grandes questions relatives à la papauté (2).

Tout l'édifice du dogme catholique repose sur le fameux texte : *Tu es Petrus*. Aussi la critique a-t-elle multiplié les objections pour en

(1) Dr Erich W. Meyer, *Staatstheorien Papst Innocenz' III*. Bonn, Marcus et Weber, 1920. In-8° de XII-50 p. Dans *Ienäer historische Arbeiten*, fasc. 9.

(2) A. d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fasc. 17, Paris, Beauchesne, 1921, ; art. *Papauté*, col. 1333-1534. A la suite de cet article théologique, une notice très informée, due à M. Mollat, traite des principaux problèmes historiques soulevés à propos des *Papes d'Avignon*, col. 1534-1563.

Digitized by Google

démolir soit l'authenticité, soit l'historicité, soit la signification. M. l'abbé Yves de la Brière les discute une à une et montre avec autant de force que de clarté combien sont solides les attaches du pouvoir pontifical à la pensée historique du Christ. Bien qu'appartenant aux œuvres vives de la révélation, la souveraineté pontificale n'en a pas moins connu, dans son étendue et les formes de son exercice, un véritable développement. L'abbé A. d'Alès s'attache à recueillir d'après les textes les principales manifestations de la papauté du Ier au Ve siècle. Ni l'autonomie incontestable des Églises locales, ni l'« africanisme » de saint Cyprien, ni plus tard la place de plus en plus absorbante prise par les empereurs ne doivent empêcher de reconnaître la position unique que la succession de saint Pierre vaut à l'évêque de Rome au centre de la chrétienté. Après cette étude très fouillée des origines, le P. Gustave Neyron esquisse, en une synthèse aux larges aperçus et de forme quelque peu oratoire, le « rôle historique de la papauté » depuis Constantin jusqu'aux temps modernes. Sous des formes diverses, toujours les Papes apparaissent comme les gardiens dans l'Église de la vérité et de l'unité.

Cette souveraineté du Pontife romain entraîne dans l'ordre de l'enseignement le privilège de l'infaillibilité. Après une explication théologique de ce dogme d'après le concile du Vatican, le P. Stéphane Harent raconte avec ampleur « le développement historique de la controverse entre catholiques sur l'infaillibilité du Pape » (95 colonnes). Travail de première main, qui montre la persistance du courant traditionnel en regard du gallicanisme jusqu'à la ruine définitive de celui-ci. Mais, par suite de la manière dont il pose le problème, l'auteur ne commence son enquête qu'avec les controverses du XIVe siècle. Il resterait cependant à savoir comment la doctrine plus développée des temps modernes se raccorde sur ce point avec la foi implicite de l'ancienne Église. Au point de vue théologique, c'est le côté le plus intéressant de la question. On regrettera que le *Dictionnaire apologétique* se soit abstenu de l'éclairer. Cette lacune contraste avec l'abondance de détails et le luxe de précisions qu'il a coutume de prodiguer, pour le plus grand bien de ses lecteurs, sur des problèmes de moindre intérêt.

III

Tout le prix de l'Église, pour le croyant, consiste en ce qu'elle prolonge auprès de nous la mission du Fils de Dieu, qu'elle est l'organe constitué pour enseigner au monde sa doctrine et lui communiquer sa vie. Et de même que, pratiquement, l'humanité n'est pas arrivée à connaître Dieu sans le Christ, elle n'arrive pas davantage à connaître

Digitized by Google

ou garder le Christ sans l'Église. Or, d'Église consciente de sa divine fonction et capable de la remplir, l'histoire et la raison montrent de plus en plus qu'il n'en est pas d'autre que l'Église catholique. Son esprit d'autorité, qui effraie ou rebute les âmes superficielles, est précisément ce qui attire ou retient celles qui réalisent la logique profonde de la foi.

De temps en temps l'expérience vient confirmer ces déductions de la théologie. L'anglicanisme surtout a fourni au dogme de l'Église de nombreux témoins, qui ont confirmé par leur conversion la sincérité de leur témoignage. A cette brillante série s'ajoutera désormais le nom du P. Wallace (1). Newman avait découvert la nécessité d'une autorité infaillible dans l'histoire du passé chrétien; Manning, dans le spectacle des dissensions présentes d'une Église nationale livrée à l'incompétence capricieuse du pouvoir civil : le P. Wallace a trouvé son chemin de Damas « par la route des Indes », où se sont révélées à lui les exigences de l'apostolat et les bases de la foi chrétienne elle-même.

Évangéliste fervent et convaincu, gagné dès l'âge de dix-huit ans à la foi au Christ par une « expérience religieuse » dont l'impression devait rester ineffaçable, il ne tarda pas, pour satisfaire son zèle, à s'engager dans le ministère des missions et fut envoyé aux Indes. Mais là il dut constater l'impuissance de l'anglicanisme sur l'âme hindoue et l'évidence s'imposa bientôt à lui que la cause en était dans l'émiettement d'un individualisme que ne dominait aucun magistère doctrinal. C'était déjà reconnaître le besoin de l'Église pour les autres. Il ne tarda pas à le reconnaître également pour lui-même et à se convaincre que sa foi en Jésus ne pouvait logiquement s'établir sur l'Écriture seule, que la parole de Jésus devait se continuer auprès de nous par une autorité vivante et infaillible comme la sienne. Évolution spirituelle qui aboutit à la suprême démarche, non sans de redoutables crises qui en rendent le récit passionnant à l'égal du plus beau drame.

Indépendamment de l'intérêt psychologique qui s'attache à toute histoire de conversion, celle-ci offre les plus curieux renseignements sur les missions protestantes, la pensée religieuse de l'Inde et l'avenir du christianisme à son endroit. Cadre peu banal, où s'enchasse l'hommage rendu par une âme de croyant sincère à la nécessité d'une autorité infaillible et à la vérité de l'Église romaine qui seule osa toujours la revendiquer.

(1) W. Wallace, S. J., *De l'évangélisme au catholicisme par la route des Indes*. Traduction de l'anglais par L. Humblet, S. J., avec une introduction par Th. Hénusse, S. J. Bruxelles, Dewit, 1921. In-8° de 306 p.

Digitized by Google

Encore est-il que l'autorité enseignante de l'Église ne saurait être sans limites. Il appartient à la théologie de déterminer les conditions de son exercice. Si sa compétence atteint de plein droit les vérités qui font partie de la révélation, c'est une question de savoir de quelle manière et dans quelle mesure elle s'étend au-delà, jusqu'à quel point ce qu'on nomme en termes d'école les « conclusions théologiques » peuvent appartenir à la foi et relever de l'infaillibilité. Le R. P. Tuyaerts, professeur au Collège dominicain de Louvain, entreprend d'éclaircir cette vieille controverse et se croit à même de la trancher (1).

On pourrait croire que cette question relève plutôt de la théologie positive. De fait, elle s'est surtout imposée aux historiens qui se sont donné la tâche de raccorder en un mouvement continu les expositions parfois divergentes des Pères en matière de doctrine, d'accommoder avec la « perpétuité de la foi » certains silences ou certaines contradictions, à tout le moins apparentes, que fait ressortir, l'étude du passé. En général, les esprits façonnés au moule de l'École n'ont guère cure de ce travail, si même il ne leur arrive de suspecter ceux qui s'y adonnent, et ils aiment mieux affirmer la tradition que prendre la peine de l'établir. A tout le moins se préoccupent-ils de logique, et il ne saurait leur échapper que certaines définitions de l'Église semblent déborder le contenu strict du dépôt révélé. Tandis que les unes ne font que répéter les énoncés scripturaires ou traditionnels, les autres les précisent à l'aide d'analyses plus profondes et de vocables nouveaux, d'autres enfin affirment des vérités qui ne paraissent y tenir qu'à titre de prémisse ou de conséquence. Serait-ce donc que la divine révélation peut ainsi recevoir, sans perdre son caractère, le prolongement de nos inductions ou déductions rationnelles et, d'un mot, que de simples « conclusions théologiques » peuvent prendre une valeur dogmatique ? C'est par ce biais que le problème appartient à la théologie spéculative et que « l'évolution du dogme » (2) retient l'attention du P. Tuyaerts.

Il y apporte un esprit de rare résolution. Tous les théologiens proclament que le contenu intégral, implicite aussi bien qu'explicite, de la révélation est logiquement — et devient en fait aussitôt qu'il est connu comme tel — objet de foi. Mais la plupart, au moins chez les

(1) M. M. Tuyaerts, O. P., *L'évolution du dogme*. Étude théologique. Louvain, imprimerie « *Nova et vetera* », 1919. In-8° de 254 p.

(2) Cette expression, compromise par le rationalisme, est généralement abandonnée par la théologie catholique, qui lui a préféré la formule plus souple de Newman : « développement du dogme ».

Digitized by Google

modernes, admettent que le « discours » qui préside à leur origine introduit dans les conclusions théologiques un élément secondaire qui les ramène nécessairement à l'ordre humain. Dans le cas où l'Eglise se prononce sur elles, ces vérités relèvent, non plus de la foi divine, mais de la foi ecclésiastique. Le P. Tuyaerts veut abolir entièrement cette distinction. Pour lui, les conclusions théologiques, du moment qu'elles sont susceptibles d'être rattachées logiquement à la révélation, participent à la valeur divine de celle-ci et peuvent devenir matière à définition dogmatique.

Comme toutes les solutions radicales, celle du P. Tuyaerts offre tout d'abord l'avantage de la simplicité. Il est certain, en effet, que la distinction entre révélation formelle et virtuelle est souvent difficile à vérifier, que la « foi ecclésiastique » peut sembler une entité sans grande consistance, puisque l'autorité dont use l'Église lui vient, en somme, de Dieu. Mais une simplification en matière aussi complexe peut-elle aller sans schématisation? Elle est ici poussée à l'extrême.

La conception adoptée par l'auteur repose sur ce postulat scolastique d'après lequel la révélation se ramènerait à un certain nombre de formules, absolues dans leur teneur, univoques dans leurs éléments, propres, en un mot, à jouer devant l'esprit le rôle de principes premiers. Puis elle admet que la certitude de ces principes divins s'étend à toutes les conséquences qu'on en peut tirer par voie de raisonnement nécessaire. Or, pour ne rien dire du point de départ qui appellerait bien des explications, en concédant même que, dans l'ordre objectif et abstrait, toute conclusion légitime d'un principe certain mérite la même confiance que celui-ci, qui ne voit que l'intervention de la dialectique humaine dans la coulée du vrai a pour résultat de produire un alliage qui doit être forcément une cause d'infériorité ? Quelque foi qu'on puisse avoir dans la valeur de notre instrument logique, il est psychologiquement impossible au plus résolu d'accorder à ses produits, si aucun soutien ne s'y ajoute par ailleurs, le même crédit qu'à la vérité garantie par Dieu même. Et l'histoire n'est pas sans connaître nombre de cas où des conclusions, en apparence bien assises et communément acceptées, ont fini par se détacher du dogme auquels elle semblaient appartenir. L'intérêt bien compris de la révélation divine fait un devoir au théologien de ne pas la solidariser avec les interprétations humaines plus ou moins logiquement déduites de son contenu.

D'autant qu'il n'y aurait plus alors moyen de s'arrêter dans cette voie. Si les conclusions tirées du dogme peuvent et doivent être incorporées à la foi, pourquoi pas à leur tour les conclusions rigou-

Digitized by Google

reuses de celles-ci et *sic in infinitum*? Un bon logicien ne recule pas devant les conséquences de ses principes. Aussi le P. Tuyaerts de saluer à l'envi comme autant de prolongements du dogme toutes les matières où le magistère doctrinal de l'Église s'est exercé à un titre quelconque. Faits dogmatiques et canonisation des saints, discipline ecclésiastique et approbation des ordres religieux, propositions censurées d'une note inférieure à l'hérésie sont pour lui autant de sources d'où peuvent naître des dogmes. La révélation couvre dans une très large mesure la philosophie elle-même, jusques et y compris les fameuses vingt-quatre thèses où la S. Congrégation des Études a synthétisé le système de saint Thomas. A plus forte raison en sera-t-il ainsi de la théologie thomiste. « Si les vues que nous venons d'exposer sont exactes, il s'ensuit, conclut le P. Tuyaerts, que la doctrine de presque tous les articles de la Somme est apte à constituer de nouveaux dogmes » (p. 206). De telles exagérations suffisent à juger les prémisses qui les engendrent. « La théologie catholique, l'Église catholique, écrit très justement l'auteur sans prendre garde qu'il se condamne ainsi lui-même, ne sont disciples ni d'Aristote ni d'aucun homme ; elles ne sont disciples que de Dieu seul » (p. 199).

Il faut ajouter enfin, pour caractériser la méthode du P. Tuyaerts, qu'il ne veut connaître d'autre facteur de « l'évolution du dogme » que la dialectique. « Le dogme se présente à notre esprit sous une forme apparemment assez simple, mais en réalité grosse de sous-entendus, d'applications particulières, de conséquences spéculatives et pratiques. Notre esprit, tout naturellement, analysera en détail ce contenu énorme et complexe, comparera entre eux les détails aperçus à la suite de ces analyses et les faces diverses du dogme qu'ils font apparaître, les synthétisera dans de nouvelles formules... Mais tout cela, c'est du travail dialectique tout pur, représentant ce que l'on a souvent appelé la fermentation provoquée par le dogme dans notre esprit » (p. 231-232). Ainsi en serait-il peut-être si les générations chrétiennes avaient toutes et toujours été constituées de cerveaux formés aux habitudes de l'École. Le moindre contact avec la réalité révèle abondamment que la « fermentation » du dogme dans les âmes croyantes a procédé d'autres principes et suivi d'autres chemins.

« Trop étroit, trop enclin à mesurer la parole divine, qui nous a été donnée, après tout, uniquement pour nous conduire au Ciel, d'après les seules exigences d'un raisonnement qui nous est donné pour nous instruire sur la terre, trop généreux pour la logique et pas assez pour la liberté des initiatives divines et des voies et moyens inconnus des hommes qu'emploie la Providence divine dans la conduite de son dogme comme dans le monde, tel nous paraît cet

Digitized by Google

exposé (1). » C'est en ces termes qu'un maître de l'école thomiste, le P. Gardeil, condense son jugement, du seul point de vue théologique, sur le schématisme rigide et abstrait construit par le P. Tuyaerts.

Volontiers d'ailleurs nous ajouterons avec lui : « Cela ne nous empêche pas de reconnaître la tenue imperturbablement logique de cette argumentation. L'auteur n'a pas perdu une seule fois de vue le critère qu'il s'était donné en commençant. Ses applications peuvent tomber à côté, parce qu'il n'a pas toujours vu tous les aspects d'une question et s'est du premier coup campé dans la position qui satisfaisait son besoin simpliste de clarté dialectique. Mais on ne peut que rendre hommage à la fermeté intransigeante et à la loyauté de son caractère intellectuel. C'est un beau cas de théologisme. »

Est-il besoin de dire que la théologie comporte plus de nuances? Le P. Gardeil a fait jadis la preuve (2), en traitant le même sujet, qu'on peut demander à la grande tradition catholique, avec une vue plus attentive des faits, une manière plus simple de les interpréter, qui sauvegarde les droits du magistère ecclésiastique sans les restreindre indûment ni les étendre à l'excès, et affirme le développement du dogme en laissant à leur vraie place les éléments divers de la spéculation humaine, c'est-à-dire au seuil du révélé.

Jean Rivière.

(1) A. Gardeil, *Revue des sciences phil. et théol.*, 1920, n° 4, p. 658.

(2) Voir A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910, p. 151-185.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE DE LA LITURGIE

A propos de quelques sacramentaires récemment édités.

Parmi les publications liturgiques les plus importantes de ces dernières années, il faut ranger quelques excellentes éditions des Sacramentaires gélasien et grégorien, ces lointains ancêtres de notre Missel actuel. La moins récente remonte à l'année 1915. Elle est depuis longtemps entre les mains des liturgistes et elle a déjà été utilisée dans de nombreux travaux. Si nous avons besoin d'une excuse pour rassembler, dans une Chronique qui devrait être toute d'actualité, des ouvrages dont plusieurs ont déjà quelques années d'existence et de services rendus, nous la trouverons dans les événements qui se sont écoulés depuis 1914. Ces publications en effet, malgré leur mérite, n'ont pas toutes été remarquées comme elles l'auraient été en temps normal, soit que quelques-unes des Revues qui les auraient signalées aient disparu dans la tourmente, soit surtout que les lecteurs aient été sollicités par des soins plus urgents.

On nous permettra aussi de rappeler, chemin faisant, à l'intention de ceux de nos lecteurs qui sont moins familiarisés avec ces études, quelques faits bien connus, que nous nous efforcerons d'exposer le plus brièvement possible.

*
* *

En 1915, M. H. A. Wilson donnait au public une édition, depuis longtemps souhaitée, du Sacramentaire grégorien : *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great* (1).

Comme ce titre l'indique, M. Wilson prend le Sacramentaire grégorien à une période bien déterminée de sa longue existence ; il veut en donner le texte, tel qu'il circulait au temps de Charlemagne. Au début du IXe siècle, le vieux Sacramentaire était déjà fort éloigné de ses origines. Le pape Hadrien (772-795) en avait fait parvenir un exemplaire à Charlemagne, qui désirait le rendre obligatoire dans ses Etats. Mais pour que le nouveau venu pût supplanter les Sacramentaires en

(1) *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great, edited from three mss. of the ninth century.* Ce volume est le XLIXe de la collection publiée à Londres par la *Bradshaw Society.*

Digitized by Google

usage, il parut nécessaire de lui adjoindre un complément. Les églises franques étaient habituées à certaines formules de prières, à certaines cérémonies, qu'il eût été imprudent de vouloir supprimer totalement et que le livre envoyé par le pape ne contenait pas. Il fallait donc ajouter au texte romain tout ce qui concernait les traditions locales qu'on croyait pouvoir conserver. On s'accorde généralement à reconnaître que le liturgiste chargé de ce travail fut Alcuin. Alcuin corrigea d'abord quelques endroits de l'exemplaire romain qu'il jugea corrompus ; il marqua par des obèles les passages qui lui semblèrent n'avoir été introduits dans le corps du livre que postérieurement à saint Grégoire et il ajouta enfin son propre Supplément, qu'il fit précéder d'une préface (*Hucusque*, etc.), marquant nettement l'endroit où commençait son œuvre personnelle. Cette édition officielle se répandit rapidement et les bibliothèques en conservent aujourd'hui de nombreux exemplaires, dont plusieurs remontent au IXe siècle.

Pour établir son édition, M. Wilson prend en considération trois manuscrits :

le *Vaticanus Reginensis* 337 = R,
le *Vatic. Ottobon.* 313 = O,
le ms. de Cambrai, n° 164 = C.

Le *Vat. Reg.* 337 fut écrit en France, au temps du pape Hadrien II (867-872). Il contient la copie du Sacramentaire reçu par Charlemagne, que nous appellerons, du nom de l'expéditeur, l'*Hadrianum*, et le Supplément d'Alcuin, mais avec quelques notables particularités et sans la préface *Hucusque*. M. Wilson ne l'en considère pas moins comme un authentique représentant de l'édition d'Alcuin.

Le *Vat. Ottob.* 313, exécuté dans la région parisienne vers le milieu du IXe siècle, renferme l'*Hadrianum* et le Supplément avec sa préface.

Le ms. 164 de Cambrai, écrit en 812, sous la direction de l'évêque Hildoard, n'a au contraire que l'*Hadrianum* seul, sans la préface ni le Supplément alcuiniens.

Quel est celui de ces trois mss. qui présente le plus d'autorité ? Quelles relations y a-t-il entre eux et de quelle façon se rattachent-ils à l'ancêtre commun ? — M. Wilson n'entreprend pas d'élucider ces problèmes. Il n'eût pu s'en abstenir, s'il eût voulu tenter la *reconstitution* du texte original. Il eût dû, dans ce cas, pouvoir justifier le choix de telle ou telle leçon, dans les endroits où les manuscrits diffèrent entre eux. Mais tel n'a pas été son dessein. Estimant que ces trois mss. sont parmi les plus autorisés du Sacramentaire grégorien, il a voulu simplement faire connaître au lecteur leur contenu exact. Le texte du *Reg.* 337 est reproduit intégralement. Les variantes des passages correspondants de l'*Ottob.* 313 et du ms. de Cambrai sont consignées en note. La préface *Hucusque*... est imprimée à sa place, d'après

Digitized by Google

le seul des trois mss. qui la donne, l'*Ottob.* 313. Les Préfaces et les bénédictions, qui terminent le Supplément, et qui diffèrent notablement dans R et O, sont rapportées en entier, d'après chacun des deux mss.

Exécutée avec beaucoup de soin, cette nouvelle édition marque un progrès considérable sur celle de Muratori, qu'on citait le plus ordinairement. Celle-ci en effet n'est fondée que sur deux mss., R et O, et est déparée en outre par de fâcheuses interversions dans la suite du texte, qui rendent son maniement peu commode.

***

L'importance du ms. de Cambrai avait été reconnue par M. Ed. Bishop. L'exemplaire d'Hildoard ne serait-il pas une transcription directe ou indirecte, du Sacramentaire venu de Rome, exécutée avant que ce dernier n'eût reçu les compléments d'Alcuin? — L'éminent liturgiste pose la question, mais n'ose se prononcer dans un sens ni dans l'autre (1).

M. Lietzmann croit qu'il faut répondre affirmativement et, après en avoir donné les raisons, il emploie ce ms. de Cambrai à une édition critique de l'*Hadrianum* (2). Le Sacramentaire envoyé à Charlemagne, nous dit M. Lietzmann, fut déposé à la bibliothèque du palais impérial d'Aix-la-Chapelle. Là, et avant même d'être confié aux soins d'Alcuin, il fut aussitôt reproduit par les copistes et donna ainsi naissance à une lignée d'exemplaires dont plusieurs représentants sont venus jusqu'à nous. La dépendance de ces mss. à l'égard de l'original romain est attestée dans leur titre même: *Incipit sacramentorum* (ou *liber sacramentorum*) *de circulo anni expositum a sancto Gregorio papa romano editum* <*ex authentico libro bibliothecae cubiculi scriptum*>.

Cette bibliothèque, continue M. L., n'est pas celle du Latran, ainsi qu'on le prétend d'ordinaire, mais bien celle du palais impérial d'Aix-la-Chapelle, où était précieusement conservé l'original (*authenticum*) venu de Rome. Les mots ci-dessus placés entre crochets, par lesquels le copiste a voulu authentiquer son œuvre, ne se lisent pas dans les manuscrits descendant de la revision d'Alcuin. Quelques-uns, comme le *Regin.* 337, paraissent faire exception à cette règle, puisque, avec l'attestation *ex authentico... scriptum*, ils contiennent, en tout ou en

(1) Ed. Bishop, *Liturgica historica*, Londres, 1918. p. 66.

(2) D. Hans Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, In-8, de XLVI-186 p., Münster in Westf., Aschendorf 1921 (*Liturgiegeschichtliche Quellen*, Heft 3).

Digitized by Google

partie, sinon la préface *Hucusque...*, du moins le Supplément compilé par Alcuin. Mais ces Sacramentaires appartiennent à un type bâtard; ils proviennent d'un ancêtre copié sur l'*Hadrianum* original et analogue à l'exemplaire d'Hildoard; plus tard seulement on a voulu rendre l'ouvrage plus complet et on y a adjoint des pièces additionnelles puisées dans un des Sacramentaires de l'édition alcuinienne.

Se fondant sur ce principe, M. Lietzmann répartit en deux listes les manuscrits du Sacramentaire grégorien. La première est composée des exemplaires dérivant de l'*authenticum* d'Aix-la-Chapelle, antérieurement à toute addition. On les reconnaît à ce qu'ils n'ont pas la préface *Hucusque....*, et qu'à leur titre est accolée la clausule *ex authentico.. scriptum*. Parmi eux, le plus ancien est celui de Cambrai (C).

La deuxième liste contient les mss. de l'édition d'Alcuin. Ils sont tous munis de la préface *Hucusque.....* et leur titre s'arrête après le mot *editum*. Le plus autorisé de cette série est l'*Ottob*. 313 (O).

Il devient dès lors possible de reconstituer, avec une approximation suffisante, l'*Hadrianum* d'Aix-la-Chapelle. M. Lietzmann confronte le texte de C avec celui de O. Tant que les deux mss. concordent, on doit admettre qu'ils rendent exactement le prototype dont descendent les deux familles. S'ils diffèrent, on invoquera d'autres témoignages : pour la première classe (*Hadrianum* seul), M. Lietzmann fait appel à *Reg.*, 337; pour la seconde (éd. d'Alcuin), à l'édition de Pamelius, laquelle reproduit un manuscrit de Cologne. Sur quelques points particuliers, il ajoute les variantes de l'édition de Ménard (basée sur le *Paris. lat.*, 12051, x° s) et des fragments de Dold, dont il sera question tout à l'heure.

On ne peut s'empêcher de faire ici une observation, même après avoir admis le principe de classement proposé par M. Lietzmann. Je reconnais avec lui qu'il est juste de ranger — en ce qui concerne l'*Hadrianum* — le *Reg.* 337 dans la même catégorie que le ms. de Cambrai. Déjà M. Wilson avait remarqué, sans en tirer aucune conclusion, l'accord remarquable de ces deux mss. en face de l'*Ottob.* 313 (1). Les différences qu'ils présentent dans la disposition des prières se réduisent à deux et s'expliquent facilement par une négligence du scribe de C (2). Mais, ceci accordé, il n'en est pas moins vrai que la reconstitution tentée perd de son autorité, surtout dans les cas douteux, du fait qu'on néglige les éléments de contrôle qu'auraient fourni les autres manuscrits de l'une et l'autre classe. Le recours aux éditions imprimées ne compense pas cette absence des témoins

(1) Wilson, *The Gregorian Sacramentary*, p. xl-xlii.
(2) Wilson, *Ibid.*, p. xxxix.

Digitized by Google

anciens. Que savons-nous, par exemple, du manuscrit dont se servit Pamelius et de la fidélité avec laquelle celui-ci le reproduit? M. Lietzmann aura rendu le grand service de montrer quelle double tradition représentent nos manuscrits du Grégorien. Ses observations mettent en lumière la valeur de l'exemplaire de Cambrai et, de ce fait, l'édition même de M. Wilson, où les variantes de ce ms. sont soigneusement relevées, peut être utilisée avec plus de fruit. Pour sa propre édition, il discute avec pénétration et apprécie sagement les variantes que présentent ses sources. Le texte adopté se rapproche certainement de très près de ce que dût être l'original d'Aix-la-Chapelle. Il est regrettable que, faute d'une information assez large, le talent et la perspicacité employés à cette reconstitution aient laissé place çà et là au doute ou à l'obscurité.

*
* *

Mais le texte ainsi rétabli est celui d'un seul manuscrit, celui que Charlemagne reçut du pape Hadrien. On peut se demander si, à cette même époque, aux débuts de l'ère carolingienne, il ne circulait pas des Sacramentaires différemment ordonnés et pouvant se réclamer aussi légitimement du nom de saint Grégoire. Cette hypothèse, suggérée par l'aspect de certains sacramentaires décrits par Ebner (1), était devenue une certitude pour la plupart des liturgistes, depuis la découverte faite par Dom Wilmart, à la bibliothèque du Mont-Cassin, d'un Sacramentaire du VIIIe siècle, incontestablement du type grégorien, mais bien plus complet que notre *Hadrianum*. Dans cette nouvelle perspective, l'*Hadrianum* n'était plus *le* Sacramentaire de saint Grégoire, mais seulement *un* exemplaire de l'espèce grégorienne, aux traits fortement individualisés, trop individualisés pour qu'il put prétendre à représenter exactement l'espèce (2). Mais, plus récemment, Dom Dold crut avoir retrouvé, dans un ms. du séminaire épiscopal de Mayence, des fragments palimpsestes d'un Grégorien écrit au milieu du VIIIe siècle et concordant parfaitement avec celui que nous avons appelé l'*Hadrianum* (3). Il semblerait résulter de là que ce dernier, loin d'être

(1) *Quellen und Forschungen zur Geschichte... des missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, 1896.

(2) Ainsi tombaient la plupart des objections soulevées contre l'attribution à saint Grégoire d'un Sacramentaire aussi incomplet que l'*Hadrianum*. Nous ne pouvons que renvoyer ici à l'important article de Dom Wilmart : *Un missel grégorien ancien*, *Revue bénédictine*, 1909, p. 281-300.

(3) P. Alban Dold, *Ein vorhadrianisches Gregorianisches Palimpsest-Sacramentar in Gold-Uncialschrift*, Beuron, 1919, VIII-78 pp. (*Texte u. Arbeiten herausggb. durch die Erzabtei Beuron*, 1 Abt., Heft 5).

Digitized by Google

un isolé, serait l'authentique représentant de l'ancienne tradition grégorienne, dont un autre exemplaire se montre à nous bien avant le pontificat du pape Hadrien. — Sans nous arrêter à éprouver la rigueur de ce raisonnement, nous déclarons tout de suite que le point de départ, à savoir la datation si ancienne et si précise des fragments palimpsestes, ne parait pas démontré. Les critères paléographiques sont trop imprécis pour être décisifs. Quant à l'argument principal, la présence, avant la messe du vendredi qui précède le 1er dimanche de Carême, de la rubrique FRM INM APM, il nous semble aussi bien chancelant. L'éditeur des fragments interprète cette rubrique : *Fratrum ieiunium apostolicum*. Il y voit une invitation à se conformer à l'usage romain de jeûner dès le mercredi des cendres, laquelle ne s'explique bien que pour une époque et un milieu où la pratique romaine, déjà connue, n'avait pas encore été acceptée de tous, ce qui nous ramènerait jusqu'au milieu du VIIIe s., et probablement en Angleterre. Ici encore, même s'il était plus rigoureux, le raisonnement serait loin d'être concluant. Il suffit de se rappeler qu'au temps de Ratramne de Corbie, vers le milieu du IXe s., il y avait encore des gens qui s'abstenaient de jeûner les quatre jours qui précèdent le premier dimanche de Carême (1). L'examen attentif des fragments publiés par Dom A. Dold, montre qu'ils appartenaient à un Sacramentaire fort voisin de l'exemplaire de Cambrai. Les deux manuscrits coïncident, à part quelques rares fautes propres à l'un ou à l'autre des deux scribes, jusque dans les moindres particularités, et parfois jusque dans des bévues qui font invinciblement penser à un modèle commun. Que ce modèle commun ait été l'*Hadrianum* d'Aix-la-Chapelle, c'est probablement ce que suggèrerait le P. Dold lui-même (2), s'il ne se croyait obligé, par son exégèse antérieure, de reculer un demi-siècle plus tôt la date de ses fragments (3).

***

Le Sacramentaire grégorien avait franchi les Alpes plus d'un demi-

(1) Sed quia perpauci sunt in Occidente qui non quadraginta dies ante Pascha ieiunando compleant (*Contra Graecorum opposita*, l. IV, c. 4 ; *P. L.*, CXXI, 321).

(2) Cf. *op. cit.*, p. 62.

(3) Ces lignes étaient déjà écrites lorsque j'ai pu prendre connaissance de deux articles de Dom Mohlberg, qui se déclare également contre la thèse du P. Dold (*Theologische Revue*, 1919, p. 210-213, 328-329). D'après Dom Mohlberg et plusieurs paléographes expérimentés qui ont examiné une photographie de cet endroit du ms., la prétendue rubrique ci-dessus rapportée doit se lire NRM IHM XPM. C'est la finale d'une oraison : *per dominum nostrum Iesum Christum*.

Digitized by Google

siècle avant que Charlemagne ne songeât à en demander au pape un nouvel exemplaire. Là, en territoire franc, il avait rencontré, avec un certain nombre de Sacramentaires indigènes, un compatriote plus ancien, qui avait émigré de Rome au moins cent ans plus tôt, le Sacramentaire dit gélasien. Un liturgiste inconnu, épris de liturgie romaine, mais affectionné aussi à quelques coutumes de l'ancien rite gallican, s'employa, probablement sur un ordre autorisé, à rajeunir le vieux Gélasien à l'aide du Grégorien récemment arrivé. Ainsi se constitua un Sacramentaire d'un type nouveau : gélasien par le fonds principal et la structure des messes, il s'est incorporé de nombreux éléments grégoriens et, en quantité moindre, quelques fragments des anciens livres gallicans. On l'accueillit favorablement et il fut bientôt le père, ou du moins le principe, d'une espèce nombreuse, dont les représentants venus jusqu'à nous ont reçu le nom générique de « Gélasiens du VIIIe siècle ».

Deux d'entre eux ont été publiés ces dernières années, l'un, connu généralement sous le nom de Sacramentaire d'Angoulême (Paris, B. N., *Lat.* 816), par Dom Cagin (1), l'autre, le *Sangallensis* 348, par Dom Mohlberg (2).

L'ouvrage de Dom Cagin est un modèle d'édition diplomatique. Non seulement l'orthographe, les abréviations, les ligatures même sont soigneusement conservées, mais le livre imprimé correspond feuillet par feuillet et ligne par ligne à l'original manuscrit. Les caractères typographiques changent lorsque on arrive à quelque interpolation d'un nouveau scribe ; les corrections en surcharge et les notes marginales sont fidèlement reproduites. Lorsque le déchiffrement de l'original a été fait par un paléographe aussi expert et aussi attentif que Dom Cagin, on peut dire que, pour le lecteur ordinaire, une telle copie vaut presque le manuscrit lui-même.

Dom Cagin avait écrit une Introduction et dressé un *Index* des formules liturgiques, fournissant « en même temps un tableau de concordance, aussi complet que possible, tant avec les documents similaires qu'avec les Sacramentaires léonien, gélasien, grégoriens, gallicans, ambrosien (3) ». On ne saurait trop déplorer que le savant

(1) [Dom. P. Cagin], *Le Sacramentaire gélasien d'Angoulême*, publié sous les auspices de la Société historique et archéologique de la Charente, in-8° de XXII p. et 170 ff., Angoulême. Au siège de la Société [1918].

(2) P. Kunibert Mohlberg, *Das frankische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Ueberlieferung (codex Sangall, n° 348)*, St-Galler Sakramentar-Forschungen I (*Liturgiegeschichtliche Quellen*, Heft 1/2). In-8° de CII-292 p., Münster im Westf., 1918.

(3) *Op. cit.*, p. XXI.

Digitized by Google

religieux ait été contraint, par la difficulté des temps, de renoncer à ces compléments. Il en prend lui-même son parti avec une allègre résignation que tous ses lecteurs ne partageront pas. En guise d'introduction il reproduit, en la complétant, la notice consacrée an *Paris.* 816 par Léopold Delisle, dans son célèbre *Mémoire sur d'anciens Sacramentaires*, où nous voyons que le manuscrit fut écrit dans les dernières années du VIIIe siècle ou au commencement du suivant, et très probablement à Angoulême.

Le Sacramentaire de Saint-Gall imprimé par Dom Mohlberg n'est guère plus récent (1). On le connaissait déjà par plusieurs descriptions, mais surtout par l'analyse très détaillée qu'en avait donnée M. Wilson dans son édition du Sacramentaire gélasien (2). Dans une longue et consciencieuse introduction, Dom Mohlberg s'attache à grouper tous les indices qui peuvent jeter quelque lumière sur l'origine et l'histoire du manuscrit. Il conclut, sur de très bonnes raisons, que ce Sacramentaire se trouvait à Saint-Gall dès le premier quart du IXe siècle, mais qu'il avait été écrit dans la région de Coire. Il pense également qu'une mutilation déjà ancienne a fait disparaître les derniers cahiers du volume, dans lesquels se trouvaient notamment les cérémonies du baptême et des ordinations. Il s'attarde beaucoup plus à décrire l'aspect paléographique du manuscrit qu'à étudier son contenu liturgique et à rechercher la place qu'il convient de lui assigner parmi les documents du même ordre. Il estime que cette dernière étude ne pourra être faite, avec toutes les données désirables, que lorsque les Bénédictins français de Farnborough auront publié, dans leurs *Monumenta Ecclesiae liturgica*, une édition définitive des « Gélasiens du VIIIe siècle », travail déjà fort avancé, dont la guerre seule a retardé l'apparition.

L'édition du *Sangall.* 348 était rendue particulièrement délicate par les nombreuses corrections, que des mains postérieures avaient apportées au texte primitif. Dom Mohlberg a heureusement surmonté toutes ces difficultés, et, grâce à quelques procédés typographiques et à l'appareil critique qu'il a donné en note, nous pouvons aisément distinguer des retouches des correcteurs l'œuvre originale du premier copiste. D'excellents *Indices* terminent le volume et facilitent les recherches et les comparaisons.

***

Il est incontestable qu'une édition complète des « Gélasiens du

(1) Cf. plus loin, p. 205, note 11.

(2) H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary*. Oxford, 1894, p. 317 et suiv.

Digitized by Google

VIIIe siècle » pourra seule permettre de reconstituer dans ses phases successives l'histoire de la pénétration progressive des Sacramentaires romains dans les églises et les monastères francs. Néanmoins, dès maintenant, le rapprochement des deux exemplaires récemment publiés peut donner lieu à d'intéressantes observations. On nous permettra d'en indiquer ici quelques-unes. Pour la brièveté du discours, nons désignerons par A le sacramentaire d'Angoulême (éd. Cagin), par S le Sacramentaire de Saint-Gall (éd. Mohlberg), par G le Sacramentaire grégorien tel que nous le trouvons dans l'*Hadrianum* (éd. Lietzmann ou Wilson), par V. le Sacramentaire gélasien du *Vatic. Reg.* 316 (Ed. Wilson, *The Gelasian Sacramentary*). Nous rappelons que ce dernier manuscrit, exécuté en France, probablement à Saint-Denis, à la fin du VIIe siècle, est loin d'être pur de toute infiltration gallicane. Il présente aussi un certain nombre de fêtes d'origine romaine instituées seulement au cours du VIIe siècle. Néanmoins c'est dans ce manuscrit, seul de son espèce, que le texte du Gélasien nous apparaît le plus près de ses origines. C'est ainsi qu'il ne contient pas encore les messes stationales des jeudis du Carême, dont l'institution remonte à Grégoire II (715-731) et qui se trouvent déjà dans A et S.

Par rapport à V, A et S se révèlent immédiatement proches parents l'un de l'autre. Ils appartiennent encore au type gélasien, mais font pressentir le Grégorien (1). Comme dans V, les messes ont généralement deux oraisons avant la secrète, et une oraison *ad populum*, après la postcommunion. Par contre, le propre des Saints et le propre *de tempore*, au lieu d'être séparés en deux livres distincts, comme dans V, sont fondus en une série unique comme dans le Grégorien. De A à S, les différences dans la disposition des matières sont très rares et s'expliquent en général assez facilement. Il est évident qu'ils descendent tous deux d'un ancêtre commun. Nous allons parcourir les principales divergences qu'ils présentent.

1. — Aux 3e, 4e et 5e dimanches de Carême, les messes de V sont précédées d'une rubrique indiquant qu'elles étaient célébrées aux cours des *scrutins*, par lesquels on préparait les catéchumènes au baptême, qu'ils devaient recevoir le Samedi-Saint. Le texte des oraisons suffirait d'ailleurs à révéler qu'elles faisaient partie de la liturgie baptismale (2). Dans A, chacune de ces messes des scrutins est précédée

(1) On pourrait joindre à AS plusieurs autres manuscrits du « Gélasien du VIIIe siècle » dont on a fait connaître assez exactement le contenu, par exemple le ms. 30 de Rheinau. (Bibliothèque cantonale de Zurich). Mais, pour les observations qui suivent, ceci nous entraînerait à trop de développements.

(2) Ed. Wilson, p. 34, 38, 42.

Digitized by Google

d'une messe proprement dominicale ou *de tempore* (1). Dans S, nous n'avons plus que les messes *de tempore* (2). Le Grégorien ne connaît également que des messes dominicales (3). En examinant les éléments qui les composent, dans A et S, nous faisons les remarques suivantes :

a) Messe du 3e dimanche :

la 1re or. se trouve dans G, à la même place.
la 2e — G, comme dernière oraison de la messe précédente.
la secrète — G, à la messe du vendredi précédent.
la post-comm. — G, à la même place ; dans V, au lundi de la 4e semaine de Carême.
Or. *sup. pop.* — G, à la messe du jeudi suivant (à la même place, dans le ms. O).

b) Messe du 4e dimanche :

la 1re or. se trouve dans G, à cette place.
la 2e — G, après l'*or. ad complendum*, sous le titre : *alia oratio ad missam*.
la secrète — G, à cette place ; ailleurs dans V et dans le sacramentaire léonien.
la préface — le sacramentaire léonien, à un autre endroit.
la post-comm. — G, à cette place.
Or. *sup. pop.* — V, comme postcomm. de la messe du 2e scrutin, qui précède immédiatement.

c) Messe du 5e dimanche :

la 1re or. se trouve dans G, à cette place.
la 2e — G, comme dernière oraison de la messe précédente.
la secrète — G, au vendredi précédent.
la préface — les suppléments du Grégorien, dans O et R (prise d'ici, vraisemblablement).
la post-comm. (4) — G, à cette place (ailleurs dans le Léonien).
Or. *sup pop.* — G, au mardi suivant (à cette place dans O).

Ces oraisons, bien romaines de facture, se retrouvent donc presque

(1) Ed. Cagin, f. 24', 27, 29.
(2) Ed. Mohlberg, p. 52, 57, 61.
(3) Ed. Lietzmann, p, 33, 36, 66.
(4) L'oraison donnée ici par S est l'oraison *ad compl.* de la messe suivante dans G.

Digitized by Google

toutes dans le Grégorien, à la même place que dans A S ou, en tout cas, dans le voisinage. Quelques-unes même, ainsi qu'une préface, se lisaient déjà dans le Léonien. Elles manquent au contraire, sauf une, dans le Gélasien V.

Cet état de choses s'explique aisément, si l'on admet que le rédacteur du sacramentaire dont dérivent A et S avait sous les yeux le Léonien, le Grégorien et un Gélasien analogue à V : au Léonien il a emprunté la préface du 4e dimanche ; au Grégorien, en général, les oraisons qui figuraient à ces trois dimanches. Mais il n'y avait, dans le Grégorien, qu'une oraison avant la secrète et, le dimanche, pas d'oraison *super populum*. Comme deuxième oraison il a pris, dans deux cas, l'oraison *super populum* qu'il lisait, dans son Grégorien, à la fin de la messe précédente, probablement sur la même page du manuscrit, et, une autre fois, une oraison qui était donnée en supplément à cette même messe. Pour la secrète, il a pris, deux fois, celle qui figurait au vendredi précédent dans ce même Grégorien. — Le Gélasien enfin (V) lui a fourni, pour le 4e dimanche, l'oraison *super populum* qu'il avait à la messe du deuxième scrutin.

Ces messes des scrutins sont identiques dans V et A (elles manquent dans S (1). Elles donnent lieu aux constatations suivantes :

a) Aucune de leurs oraisons ne se retrouve dans le Sacramentaire léonien ni dans le Grégorien.

b) La post-communion de la messe du 2e scrutin [(V (2), A (3)], se retrouve, comme oraison *super populum*, dans la messe dominicale du même jour [A (4), S (5)]. Elle est évidemment passée d'une de ces deux messes dans l'autre. Ici encore tout s'explique facilement, si le Gélasien V a été une des sources du prototype de AS. C'est lui qui aura fourni au rédacteur des messes dominicales cette oraison finale du 4e dimanche de Carême.

Il suit de tout cela que le Gélasien ne possédait, à ces trois dimanches, avant de prendre contact avec le Grégorien, que les seules messes des scrutins. La rédaction du *Hanc igitur* propre à ces messes et encore privé de l'addition introduite par S. Grégoire (*diesque nostros*, etc) suffirait d'ailleurs à prouver leur antiquité. Plus tard, les messe dominicales *de tempore*, empruntées en grande partie au Grégorien,

(1) Probablement parce qu'elles avaient été réunies, comme dans le ms. 30 de Rheinau, à l'*Ordo* baptismal qui devait figurer dans une deuxième partie, aujourd'hui disparue, du manuscrit.

(2) Ed. Wilson, p. 38.

(3) Ed. Cagin, n° 466.

(4) Ed. Cagin, n° 463.

(5) Ed. Mohlberg, n° 396.

Digitized by Google

sont venues doubler les premières (A). Plus tard encore, un copiste a retiré celles-ci de leur place primitive (S), pour les joindre à l'*Ordo baptismi* (Rheinau 30 et probablement S).

2. — Le Mercredi-Saint, le Sacramentaire d'Angoulême présente deux messes, dont la seconde est précédée de la rubrique : *hic comples septimum scrutinium* (1). Le Gélasien (V) (2) et le Grégorien (3) n'ont au contraire qu'une seule messe, munie de deux oraisons avant la secrète et d'un *or. super populum*. Les deux messes de A sont ainsi composées :

1re Messe :	la 1re oraison se trouve à cette place dans		G.
	la 2e —	—	V.
	la secrète	—	V.
	la post-communion	—	G.
	l'*Or. sup. pop.*	—	V.

2e Messe :	la 1re oraison se trouve dans	G, comme 2e oraison.	
	la 2e —	—	G, comme 1re oraison.
	la secrète	—	V, à cette même place.
	la post-comm.	—	V, —
	l'*Or. sup. pop.*	—	G, —

Le compilateur de A (ou du modèle de A) a donc formé ses deux messes du Mercredi-Saint en combinant la messe unique qu'il lisait, à ce même jour, dans le Gélasien primitif avec celle du Grégorien.

La rubrique *Hic comples septimum scrutinium* n'est pas en accord avec la discipline des trois scrutins, que semblent attester les trois messes *pro scrutiniis* placées aux 3e, 4e et 5e dimanches de Carême. Ce défaut de coordination nous reporte vers la période de transition où les sept scrutins tenus en semaine se substituaient aux trois scrutins dominicaux. Le rédacteur, s'orientant vers la pratique nouvelle, crut devoir joindre aux trois messes dominicales *pro scrutiniis*, dont on avait tendance à ne plus se servir, trois messes purement *de tempore*, et ici, pour le dernier des sept scrutins, il ajouta une messe spéciale. Il est d'ailleurs fort possible que cette disposition hybride ait déjà figuré dans un ou plusieurs manuscrits plus anciens que celui d'Angoulême, lequel ne ferait ici que répéter un modèle antérieur.

S (4) n'a, au Mercredi-Saint, qu'une seule messe, ainsi formée (5) :

(1) Ed. Caoin, nos 580-590.
(2) Ed. Wilson, p. 62.
(3) Ed. Lietzmann, p. 44.
(4) De même que *Rheinau* 30.
(5) Ed. Mohlberg, nos 479-485.

Digitized by Google

	la 1re oraison	se trouve dans A	comme 1re or. de la 1re messe,
	la 2e —	A	— 2e messe,
Alia. —	une 3e —	A	comme 2e or. de la 2e messe,
	une 4e —	A	— 1re messe,
	la secrète —	A, à cette place dans les 2 messes,	
	la post-comm. —	A, à cette place dans la 1re messe,	
	l'*Or. sup. pop.* —	A, à cette place dans la 2e messe,	

Le rédacteur du type S-Rheinau 30 avait donc sous les yeux un modèle encore pourvu de deux messes, semblable par conséquent à A. De chacune de ces deux messes il a conservé les oraisons du début. Pour le reste, il a gardé la préface commune aux deux messes et pris, dans chacune de ces deux dernières, une des deux oraisons finales.

3. — Entre le Mercredi et le Jeudi-Saint, nous lisons dans A une série de sept préfaces, dont la deuxième, pour le samedi de la 1re messe de Carême, se trouve déjà à cette messe, quelques feuillets plus haut (1). Cette interpolation, qui manque encore dans V, ne remonte peut-être pas jusqu'à l'ancêtre commun du groupe A-S Rheinau 30, car elle ne figure pas dans les deux derniers de ces manuscrits.

4. — La *Reconciliatio penitentis ad mortem*, insérée dans V avant l'offertoire de la messe pour la réconciliation solennelle des pénitents (2), est rejetée dans A après cette messe (3). Je croirais volontiers qu'ici, comme en plusieurs autres endroits, c'est A, et non V, qui a conservé la disposition primitive. L'oraison *Deus qui confitentium*, qui doit être récitée sur les pénitents après qu'ils ont communié, est bien à sa place dans A, après la dernière oraison de la messe et avant la *Reconciliatio penitentis ad mortem* (4). Dans V, elle est ramenée, à la suite des quatre oraisons pour l'absolution du pénitent moribond, avant l'offertoire de la messe (5). Dans l'esprit du copiste elle faisait partie du même groupe que ces quatre oraisons. Or celles-ci ne visent qu'un seul pénitent (*hunc famulum tuum*), tandis que l'or. *Deus qui confitentium* intercède pour un nombre indéterminé de réconciliés, et ne peut convenir qu'aux pénitents pour lesquels vient d'être célébrée la messe.

S a supprimé la *Reconciliatio penit. ad mort.*, mais conservé l'or. *Deus qui confitentium*, à la même place que A (6) : nouvel indice que le manuscrit qui servait de modèle au copiste ne différait guère de A.

(1) Ed. Cagin, n° 591-597 et 360.
(2) Ed. Wilson, p. 66-67.
(3) Ed. Cagin, n° 618-621.
(4) Ed. Cagin, n° 617.
(5) Ed. Wilson, p. 67.
(6) Ed. Mohlberg, n° 501.

Digitized by Google

5. — La *Missa Chrismalis* du Jeudi Saint a fort peu de rubriques dans S (1). Elles sont plus développées dans A (2) : ce sont celles qui figurent déjà dans V (3), mais avec une différence. La rubrique *Post hoc miscis balsamum cum alio oleo*, qui dans A précède la bénédiction du Chrême, ne vient, dans V, qu'après cette cérémonie. C'est évidemment dans A qu'elle est à sa vraie place. Ce mélange d'huile et de baume forme le Chrême qu'on va bénir. La conséquence du déplacement de cette rubrique, dans V, est de réunir immédiatement à la bénédiction de l'huile des catéchumènes (*Deus incrementorum*) la bénédiction solennelle du Chrême. On pourrait dès lors être porté à croire, avec Mgr Duchesne, que le Gélasien fait prononcer les deux bénédictions sur la même ampoule. Mgr Duchesne concluait de là que la formule *Deus incrementorum* était ici hors de sa place primitive (4). Cette difficulté disparaît, si l'on se réfère à A et non à V. Dans A, trois bénédictions nettement différenciées :

a. — Avant le *Per quem haec omnia...*, bénédiction de l'huile des malades (*Emitte...*).

b. — Après le *Pater*, bénédiction de l'huile des catéchumènes (*Deus incrementorum*).

c. — Après cette bénédiction, mélange du baume *cum alio oleo* et bénédiction du Chrême ainsi formé (*VD... qui in principio...*).

A la suite, aussi bien dans V que dans A, une « *olei exorcizati confectio* », avec deux formules que Mgr. Duchesne soupçonne être d'origine gallicane et non romaine. De fait, la première est formée en grande partie d'extraits d'un exorcisme de l'huile que nous lisons dans le *Liber ordinum* mozarabe (5). La soudure mal faite trahit l'emprunt : *Exorcizo te creatura olei... ut* (VA) | (Moz. VA) *omnis nequissima virtus... eradicare et effugare et discede(re) a creatura huius olei...*

Cette dernière consécration d'une huile, dont on ne dit pas l'usage, fut probablement ajoutée ici sous l'influence des *Ordines romani* qui, tous, placent la bénédiction de l'huile des catéchumènes après la consécration du Chrême. Le Sacramentaire grégorien fait de même et a ici une oraison qui, à part les premiers mots, est identique à la formule *Deus incrementorum...* du Gélasien (6). C'est peut-être alors qu'un copiste (celui de V ou d'un de ses ancêtres), ne voyant pas à quoi pouvait correspondre cette quatrième bénédiction, déplaça la rubrique

(1) Ed. Mohlberg, n° 502-513.
(2) Ed. Cagin, n° 621-637.
(3) Ed. Wilson, p. 69-72.
(4) *Origines du culte chrét.*, éd. 1920, p. 326, note 1.
(5) Ed. Férotin, col. 22.
(6) Ed. Lietzmann, p. 46-47.

Digitized by Google

dont nous avons parlé plus haut, — ce qui eut pour effet de ramener à trois le nombre des huiles consacrées, mais aussi de faire appliquer au saint Chrême la bénédiction de l'huile des catéchumènes et de faire confectionner le Chrême après qu'il a déjà été bénit.

S, croyant se conformer ainsi au Grégorien, s'écarte de VA sur un point important. Le Gélasien (A) disait : *Ut autem veneris nobis quoque peccatoribus... et intras bened. olei pro infirmis* (1). Le scribe de S combine cette rubrique avec celle du Grégorien : *In ultimo, antequam dicatur Per quem haec omnia Domine* (Grég.) (2), | *benedicis oleum pro infirmis*... (3). Puis, il interprète mal le texte grégorien. Dans ce dernier en effet les rubriques sont très rares et il n'y a qu'un titre (*Bened. Chrismalis principalis*) pour séparer la consécration du Chrême de la bénédiction de l'huile des malades. C'était l'*Ordo*, livret spécial ne contenant que les rubriques, qui marquait le moment auquel devait avoir lieu la consécration du Chrême, à savoir, après la communion du pape. Mais un lecteur qui ne possédait pas cet *Ordo*, et qui n'avait sous les yeux que le Sacramentaire grégorien, pouvait s'y tromper, et croire que les deux bénédictions devaient s'effectuer l'une à la suite de l'autre, sans aucun intervalle, et avant la récitation du *Pater*. C'est ce que crut le compilateur de S (ou de son modèle), qui ne fait réciter le *Pater* au célébrant qu'une fois la consécration du Chrême accomplie (4).

6. — Pour le soir du jeudi saint, A donne deux messes (5). La première est empruntée à V, à cette même place. La seconde n'est autre que l'unique messe attribuée au jeudi saint par le Sacr. grégorien, au cours de laquelle avait lieu la bénédiction des huiles. C'est cette dernière seule qu'a retenu S (6), mais la rubrique (*ad missam sero*), montre qu'il l'a prise dans A, et non directement dans G.

7. — Le Vendredi saint, A reproduit simplement V. Mais, encore ici, S modifie, à l'aide du Grégorien, la tradition gélasienne. C'est à G (7) qu'il emprunte le titre : *Orationes que dicende sunt sexta feria maiore mane in Hierusalem* (8). Les rubriques du début, assez étendues dans VA, manquent dans S comme dans G. S supprime deux oraisons

(1) Ed. Cagin, n° 629.
(2) Ed. Lietzmann, p. 45.
(3) Ed. Mohlberg, n°.506.
(4) Ed. Mohlberg, p. 76.
(5) Ed. Cagin, f. 42-42'.
(6) Ed. Mohlberg, p. 77. De même *Rheinau* 30.
(7) Ed. Lietzmann, p. 47.
(8) Ed. Mohlberg, n° 518.

Digitized by Google

de VA (1), qui ne se trouvent pas dans G, et les remplace par une rubrique (2).

Dans l'oraison pour le pape, V portait : *Pro beatissimo papa nostro Ill. et pro antistite nostro Ill. ut Deus omnipotens qui elegit eos..., salvos et incolumes*, etc. (3). A conserve les mots et le pluriel qui associent au pape l'évêque local (4). Mais G ne priait que pour le pape (5) : S le suit fidèlement (6).

Les prières pour l'empereur ne sont pas moins significatives :

V : *Pro christianissimo imperatore vel rege nostro Ill.* (7).

A : *id.* (8).

Nos plus anciens manuscrits grégoriens, contemporains de Charlemagne, ne pensent qu'au grand empereur : *Pro christianissimo imperatore nostro* (9). S ne mentionne pas davantage le roi, mais il connaît plusieurs empereurs : *Pro christianissimis imperatoribus nostris* (10). Cette modification est évidemment intentionnelle, puisque tout nous porte à croire que le pluriel ne se rencontrait dans aucun des sacramentaires entrés dans la composition de S. Il y a là un indice chronologique précis, car c'est seulement entre septembre 813 (date où Louis le Débonnaire fut associé à l'empire) et le 28 janvier 814 (mort de Charlemagne) que notre scribe pouvait songer à faire prier pour plusieurs empereurs, à moins qu'il ne faille descendre jusqu'en 817 (11).

Nous trouvons à l'oraison suivante :

V : *Respice propitius ad romanorum sive francorum benignus imperium* (12).

A : *id.* (13).

(1) Ed. Cagin, n° 649-650.

(2) Ed. Mohlberg, n° 519.

(3) Ed. Wilson, p. 75.

(4) Ed. Cagin, n° 655.

(5) Ed. Lietzmann, p. 47.

(6) Ed. Mohlberg, n°s 522-523.

(7) Ed. Wilson, p. 76.

(8) Ed. Cagin n° 661.

(9) Ed. Lietzmann, p. 48.

(10) Ed. Mohlberg, n° 526.

(11) Il est bien peu vraisemblable qu'un copiste, écrivant au nord des Alpes, sous le règne de Charlemagne, et ayant sous les yeux un exemplaire du Sacramentaire grégorien où il n'était question que d'un empereur, ait eu l'idée de modifier le texte de son modèle par seul égard pour la lointaine dynastie d'Orient. Il faut donc rabaisser légèrement la date de 790-810, que proposait Dom Mohlberg (*op. cit.*, p. xcviii).

(12) Wilson, *l. c.*

(13) Ed. Cagin, n° 663.

Digitized by Google

Le Grégorien ne tient qu'à l'épithète de romain : *Ad romanum ben. imp.* (1). S le suit encore ici : c'est seulement la main d'un correcteur qui écrira *christianum* au lieu de *romanum* (2).

8. — L'*Ordo* baptismal de V est passé tout entier dans A, avec quelques modifications qui, pour être exactement appréciées, exigeraient que l'on rapprochât de ces deux textes les *Ordines* du baptême et les autres sacramentaires du type gélasien. Dans V, la première partie de l'*Ordo*, comprenant les exorcismes des scrutins, la tradition des évangiles, du Symbole et du *Pater*, est placée immédiatement avant le dimanche des Rameaux (3), tandis que, dans A, elle ne vient qu'au samedi saint (4). La cérémonie « *in aurium apertionem* » est précédée dans A, d'une longue rubrique, extraite d'un *Ordo* baptismal (5), où est mentionné l'introït de la messe : *Dum sanctificatus fuero...* Cet introït était déjà assigné, lorsque fut écrit l'exemplaire du Grégorien *Ottob.* 313, à la messe du mercredi de la 4e semaine de Carême (6), jour auquel on célébrait le 3e scrutin, durant lequel s'accomplissait l'*aurium apertio*. Au temps où fut rédigé A, ce 3e scrutin, déjà affecté à cette cérémonie, pouvait encore se tenir le dimanche, si l'on doit en croire la rubrique de la seconde messe du 5e dimanche de Carême : *Missa quae pro scrutinio < tertio in aurium apertionem> celebratur* (7). Mais les mots entre crochets ne se lisent pas dans V. (8).

La tradition du Symbole, qui dans V précède celle du *Pater* (9), ne vient qu'après dans A (10). Le chant gallican de l'*Exultet*, pour la bénédiction du cierge pascal, encore absent de V, est rapporté dans A (11), avec le même titre que dans le *Missale gallicanum vetus* (12) et le Missel de Bobbio (13). Par contre A ne décrit pas, comme le fait V (14), la cérémonie même du baptême. Il rattache au dernier scrutin les trois

(1) Ed. Lietzmann, p. 48 (ms. de Cambrai).

(2) Ed. Mohlberg, n° 527.

(3) Ed. Wilson, p. 45-59.

(4) Ed. Cagin, f. 44'-51'.

(5) Elle renvoie au Sacramentaire (*sicut in sacramentorum memoratur*), ce qui prouve qu'elle a été rédigée pour faire partie d'un texte autre que le Sacramentaire. Ed. Cagin, n° 699.

(6) Wilson, *The greg. Sacr.*, p. 40. note b.

(7) Ed. Cagin, n. 509.

(8) Ed. Wilson, p. 42.

(9) *Ibid.*, p. 53.

(10) Ed. Cagin, f. 49'.

(11) *Ibid.*, f. 53.

(12) Mabillon, *Liturgia gallicana*, p. 357.

(13) Mabillon, *Museum Italicum*, t. I, p. 321.

(14) Ed. Wilson, p. 86.

Digitized by Google

interrogations qui sont jointes, dans V et tous les rituels antérieurs, à la triple immersion (1) et il rejette la bénédiction des fonts après le baptême et même la confirmation des néophytes (2). Ces remaniements, et le trouble qui en résulte, témoignent d'un important changement dans l'antique discipline du baptême. Nous espérons avoir l'occasion d'étudier ailleurs cette question, avec les développements indispensables.

Tout ce qui concerne le baptême manque dans S. On n'y trouve, le samedi saint, que l'*Exultet* et les oraisons récitées entre les lectures, pendant la vigile. Il est probable que, comme dans *Rheinau* 30, les cérémonies du baptême étaient groupées dans une seconde partie, aujourd'hui perdue, de notre Sacramentaire.

9. — Pour la fête de l'Annonciation, A donne deux messes (3). Des oraisons qui les composent, quelques-unes proviennent de livres romains, du Gélasien (1re or., secrète et peut-être *or. ad populum* de la 2e messe), et du Grégorien (1re ord. de la 1re messe). Les autres circulaient en pays franc et dans le Nord de l'Italie. On les retrouve dans les Sacramentaires gallicans, à la fête de la Vierge qui se célébrait en janvier : Missel de Bobbio (oraison, secrète et préface de la 2e messe (4), *Missale gothicum* (postcomm. de la 2e messe (5), etc.

10. — On ne trouve dans le Gélasien V ni l'usage romain de la Litanie majeure, au 25 avril (6), ni l'usage gallican des Rogations, aux trois jours qui précèdent l'Ascension. Le Grégorien par contre donne les prières de la Litanie majeure (7), comme les Sacramentaires gallicans celles des Rogations. — A, selon son procédé ordinaire, incorpore au vieux fonds gélasien des éléments empruntés à la double tradition grégorienne et gallicane : il ne met pas encore de Litanie au 25 avril, mais il prend dans le Grégorien les oraisons que l'on disait ce jour-là, à Rome, à la procession et à la messe, et il les affecte au premier jour des Rogations (8). Il se contente de supprimer les indications topographiques (*ad scm Laurentium in Lucina*, *ad scm Valentinum*, etc.).

Pour les deux autres jours, même romanisation de l'institution

(1) Ed. Cagin, f. 51'.
(2) *Ibid.*, f. 56'.
(3) *Ibid.*, n. 879-831.
(4) Mabillon, *Mus. It.*, t. I, p. 299.
(5) Mabillon, *Lit. gallic.*, p. 214.
(6) Constaté pour la première fois, à Rome, à la fin du vie siècle, sous le pape saint Grégoire le Grand.
(7) Ed. Lietzmann, p. 64.
(8) Ed. Cagin, f. 70-70'.

Digitized by Google

gallicane (1) : A compose un assemblage d'oraisons, pour la procession et la messe, dont la plupart sont puisées dans le Sacramentaire grégorien, dans la série *Orationes pro peccatis* (2) (nos 970-971, 973-974, 978-984, dans l'édition de Dom Cagin). Les autres sont gallicanes et figurent presque toutes dans le *Missale gothicum* (3) (nos 957 (Préface), 975, 985-986). Gallicane également l'*accusatio sacerdotis* qui précède la messe du lundi (4).

Avec S, nous constatons une recrudescence de l'influence grégorienne : les Rogations disparaissent et les prières de la Litanie majeure du 25 avril sont reproduites, telles qu'elles apparaissent dans le Grégorien, avec leurs attaches topographiques romaines (5).

11. — Pour la fête des saints Pierre et Paul, A s'en tient fidèlement au dispositif de V (6), avec une messe particulière pour saint Pierre seul (7). On ne remarque, comme infiltration grégorienne, que la préface de la messe des deux Apôtres, dont le texte est celui de G, préféré à celui que donnait V.

S s'ouvre davantage à la pénétration du Grégorien (8) : suppression de la messe en l'honneur de saint Pierre seul et substitution d'oraisons grégoriennes à quelques-unes des oraisons gélasiennes conservées par A (9).

11. — Amalgamé avec le Propre du Temps, le Sanctoral ne fait pas apparaître de grandes différences entre A et S. Les plus notables sont l'insertion, dans A seulement, de quelques fêtes dues à la dévotion franque : S. Cybar d'Angoulême (1er juill.), SS. Maurice, Exupère, etc. (22 oct.), S. Amand (26 oct.), S. Hilaire de Poitiers (1er nov.) (10). Ajoutons la messe de S. Sigismond et quelques autres au commun des Saints (11). S n'a en propre qu'une messe pour la vigile de l'Assomption (12). Une messe de même titre figure dans G (13), mais

(1) La messe du troisième jour est incomplète, par suite d'une lacune dans le ms.

(2) Ed. Lietzmann, p. 112 et seq.

(3) Mabillon, *l. c.*, p. 263-265.

(4) Ed. Cagin, n. 964.

(5) Ed. Mohlberg, p. 109-111.

(6) Ed. Wilson, p. 180-184,

(7) Ed. Cagin, f. 76-77.

(8) Ed. Mohlberg, p. 146-149.

(9) *Ibid.*, nos 962, 965.

(10) Ed. Cagin, ff. 77', 94, 98, 99'.

(11) *Ibid.*, f. 114-115'.

(12) Ed. Mohlberg, p. 168.

(13) Ed. Lietzmann, p. 88.

Digitized by Google

avec d'autres oraisons. Ni V ni A ne célèbrent encore cette vigile. La messe de S. Augustin (inconnue à G aussi bien qu'à V) est placée dans A au 28 août (1), jour de la mort du saint, tandis que dans S elle est renvoyée au 18 octobre (2), où elle est affectée non au *Dies natalis*, mais à la *Translatio* du saint, sans doute celle qu'effectua le roi Luitprand lorsque, vers 720, il fit transporter de Sicile à Pavie les restes de l'illustre docteur.

Ce sanctoral, commun à A et à S, a été obtenu, en majeure partie, par la fusion du propre des saints du Grégorien avec celui du Gélasien. Ces deux derniers sacramentaires ont en propre, l'un et l'autre, un certain nombre de fêtes : le liturgiste franc, rédacteur du prototype dont descendent A et S, accepte intégralement les deux listes et les combine en une seule. La fête de sainte Euphémie, fixée au 13 avril dans le Sacramentaire gélasien (3), au 16 septembre dans le Grégorien (4), revient dans A S à chacune de ces deux dates (5). Notre anonyme admet en outre quelques fêtes spéciales, notamment pour les apôtres et les évangélistes que V et G avaient négligés (6).

*
* *

Il serait important de pouvoir fixer avec précision la date et le lieu de la première rencontre du Gélasien et du Grégorien en territoire franc. L'édition des autres « gélasiens du VIIIe siècle » fournira probablement les éléments nécessaires à la solution de ce problème. Les mss. A et S appartiennent eux-mêmes à l'époque carolingienne. Mais par combien d'intermédiaires sont-ils séparés, l'un et l'autre, de leur ancêtre commun ? L'arbre généalogique qui les porte devait être déjà fort développé, au début du IXe siècle, si l'on en juge par le nombre et la dispersion des autres exemplaires venus jusqu'à nous. Il n'est pas probable que S dérive, même médiatement, du ms. A lui-même. Ils sont plutôt deux rameaux divergents d'une même branche, bien qu'ils se trouvent inégalement éloignés du tronc commun. L'apparition du premier « gélasien du VIIIe siècle » était déjà lointaine lorsque fut copié

(1) Ed. Cagin, f. 89'.
(2) Ed. Mohlberg, p. 204.
(3) Ed. Wilson, p. 170.
(4) Ed. Lietzmann, p. 93.
(5) Ed. Cagin, ff. 6, 93; Mohlberg, p. 106, 184.
(6) Sur les fêtes propres au missel gélasien du VIIIe siècle, voy. Dom A. Wilmart, *Revue Bénédictine*, XXX, 1913, p. 67.

Digitized by Google

le ms. d'Angoulême. La date 750-760 proposée par M. Bishop (1), n'a certainement rien d'excessif.

Le Gélasien V demeure comme un témoin isolé (2) de ce qu'était devenue en France, à la fin du VIIe siècle, la liturgie romaine prégrégorienne, implantée depuis longtemps dans quelques centres. Le sacramentaire d'Angoulême marque une nouvelle étape : des romanisants de pays franc ont le sentiment que leur liturgie romaine est une liturgie déjè archaïque ; ils s'efforcent de la rapprocher de la pratique romaine contemporaine, mais ils ne veulent pas pour autant renoncer à leur livre familier, au vieux missel gélasien. Ils se contentent donc de le rajeunir, en modifiant son cadre général suivant la disposition du Sacramentaire qu'on suivait à Rome, le Grégorien, et en lui incorporant de nombreux éléments pris à ce dernier, formules de prières, fêtes nouvelles, rites simplifiés ou réformés. Mais l'attachement aux traditions indigènes se trahit encore par des emprunts nouveaux aux sacramentaires gallicans.

Le sacramentaire de Saint-Gall est le livre d'une génération plus récente. Peu différent, à première vue, de l'exemplaire d'Angoulême, il montre, dès qu'on l'observe de près, une physionomie bien plus romaine. Certains traits gallicans, encore chers au copiste aquitain, ont définitivement disparu. Et c'est encore le Grégorien qui a fourni la matière des compléments et des retouches. La réforme de Charlemagne, qui revêtait le Grégorien d'un caractère officiel, trouvait donc, en beaucoup d'endroits, un sol bien préparé.

Michel ANDRIEU.

(1) Cf. MOHLBERG, *op. cit.*, p. XXX. Nul n'a contribué, plus que l'éminent liturgiste anglais, à mettre en lumière l'importance du mouvement romanisant, en France, dès le temps de Pépin.

(2) Dom A. Wilmart a publié l'*Index*, seul fragment conservé, d'un autre exemplaire du Gélasien, appartenant au même type que V. Cf., *L'Index liturgique de Saint-Thierry*, *Revue Bénédictine*, XXX, 1913, p. 436-450.

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

O. Tschumi. *Die steinzeitlichen Hockergräber der Schweiz*, Zürich, 1921, in-8° de 58 p. et 31 fig. (Extr. de *Anzeiger für Schweizerische Altertums-Kunde*, t. XXII, XXIII). — R. Martin, *Ueber skeletkult und verwandte Vorstellungen*, Zürich, Beer et Cie, in-8°, dans *Mitteilungen der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft Zürich*, XX (1920), p. 5-64 avec 4 pl.

Parmi les modes de sépulture en usage chez les préhistoriques figure l'inhumation « *en position accroupie* », la « Hockerbestattung » des allemands. Il y a là un fait ethnographique d'une grande extension, dans l'espace comme dans le temps. Cette coutume prévaut actuellement chez nombre de peuplades de civilisation inférieure. On l'observe dans nos régions dès le paléolithique ; elle se généralise au néolithique, devient plus rare, en Europe, à l'âge du bronze et n'apparaît plus que sporadiquement à l'âge du fer. M. le Dr Tschumi, étudiant les sépultures suisses de l'âge de la pierre, se devait de reprendre pour ses lecteurs la question dans son ensemble.

A quelles conceptions faut-il rapporter semblable mode d'inhumation ? Est-ce là une sorte d'assimilation du cadavre au fœtus, le mort devant renaître, dans le sein de la « terre-mère », à une vie nouvelle? Cette hypothèse « embryonnaire » est aujourd'hui à peu près abandonnée (1). — Doit-on y voir tout simplement un moyen pratique d'économiser la place et le travail ? Ce serait à la rigueur possible dans tel et tel cas particulier (ensevelissement dans les urnes, par exemple) ; on ne saurait pourtant attribuer à un tel mobile une bien grande influence : généralement, la place ne manque pas, il s'en faut, dans les tombeaux. — La meilleure explication serait encore celle de Schoetensack et d'Andree : la peur des revenants devrait être considérée comme la « raison d'être » de l'inhumation en position accroupie. On aurait replié et ligotté le mort afin de le forcer à demeurer dans la tombe, d'empêcher son retour sur terre et de le mettre ainsi dans l'impossibilité de troubler les survivants ou de leur nuire. Les paral-

(1) La première en date, elle a prévalu pendant longtemps. Elle a, par ex., influencé le R. P. Vincent dans son *Canaan d'après l'exploration recente*, (1907) p. 269 ; dès 1911, M. D. Viollier remarquait très justement qu' « elle tend à supposer à des peuples primitifs un symbolisme très développé et des connaissances physiologiques bien étendues ». Cf. *Essai sur les rites funéraires en Suisse des origines à la conquête romaine*, p. 16.

Digitized by Google

lèles ethnographiques ne manquent point et les réflexions des indigènes eux-mêmes militent en faveur d'une telle conception. « Ici est ta famille, ici est ton enfant, ici, ta femme, ton père, ta mère ; sois satisfait dans l'Au-delà et ne jette plus tes regards sur ceux qui survivent en ce monde », crie le prêtre de Tahiti au défunt que l'on ensevelit. Comment s'étonner que l'on ne recule point parfois devant les plus forcenées compressions !

Il faut d'ailleurs distinguer entre la position accroupie « assise » et la position accroupie « couchée ». Dans la première, le corps est replié sur lui-même en pelote, les genoux à la hauteur de la poitrine ou du menton (cf. squelette de Laugerie-Basse dans Déchelette, *Manuel d'archéol. préhist.*, I, fig. 114); dans la seconde, les membres inférieurs ne sont que légèrement infléchis, les genoux ne se trouvent qu'à la hauteur du bassin, les cuisses et les jambes, au lieu d'être parallèles, forment un angle plus ou moins aigu (cf. squelette de Worms, *ibid.*, fig. 158).

Le Pr Martin — dont les définitions ne concordent point complètement avec celles de Tschumi — insiste plus encore sur cette distinction, et très légitimement, semble-t-il ; les « Hocker » de la seconde catégorie ne mériteraient pas cette dénomination et mieux vaudrait se contenter du terme « Seitenschläfer ».

Pour lui, point n'est besoin de chercher dans la peur des revenants la cause de l'inhumation en position accroupie, fût-ce même de la position accroupie « assise ». Cette crainte est très vive chez le primitif, soit ; mais nous n'avons aucune preuve, pense-t-il, que la ligature du cadavre en soit un signe ou un résultat. Reprenant, en partie du moins, l'opinion de Naville et de Forrer, il voit dans l' « Hockerbestattung » l'attitude ordinaire du repos : « Le cadavre est comprimé, ligotté de manière à donner au défunt l'attitude qui lui était la plus naturelle de son vivant... De même que l'on place auprès du mort, en son tombeau, tout ce qu'il aimait, tout ce dont il se servait et dont il aura sans doute encore besoin, de même on donne à son corps la position naturelle du repos qu'il serait incapable de prendre de lui-même après la mort. » Les diverses ligatures n'ont d'autre but que de prévenir les effets de la rigidité cadavérique.

Le problème est, en réalité, fort complexe et comporte de multiples solutions : il n'en est guère d'absolue, d'universelle, conclut fort prudemment le Dr Tschumi. De fait, l' « attitude du repos » suffirait peut-être à rendre raison des « Seitenschläfer », tandis que la « peur des revenants » se présente tout naturellement à l'esprit s'il s'agit de véritables « Hocker ». Il faut, en tout cas, se garder soigneusement de raisonner, en ces matières, avec notre mentalité moderne de civilisés ;

Digitized by Google

autrement, et je laisse ici très volontiers la plume au Dr Martin, « les usages des primitifs resteraient, pour toujours, une indéchiffrable énigme ».

G Drioux.

Ch. Guignebert, *Le Christianisme antique*, Paris, Flammarion, 1921. In-12° de 270 p.

M. Guignebert s'est proposé de présenter au grand public un tableau des origines chrétiennes, depuis l'apparition de Jésus, jusqu'au moment où l'Eglise triomphe et devient la religion d'Etat de l'empire romain. S'appliquant à renfermer cette matière considérable dans les limites d'un très modeste volume, l'auteur ne pouvait évidemment tout dire; il a cherché beaucoup plus à proposer une explication logique des évènements, qu'à en reconstituer intégralement la série chronologique. Ce qu'il présente au public est donc moins une histoire du christianisme primitif qu'une série de réflexions personnelles sur ce thème captivant. Nos voisins d'outre-Rhin parlent volontiers d'*histoire pragmatique*, c'est dans ce genre, ou je me trompe fort, qu'il convient de ranger l'essai de M. Guignebert.

Ce genre présente des difficultés. Il suppose, chez qui le cultive, une connaissance très approfondie des évènements dont on entreprend d'expliquer la succession, une défiance très éveillée contre les emballements de l'imagination et, quand il s'agit de questions qui passionnent, en sens divers, les esprits des hommes, une dose plus que commune d'impartialité. Il serait injuste de prétendre que M. Guignebert ne possède aucune de ces qualités, mais il serait dangereux de laisser croire qu'il les possède toutes à un égal degré. En particulier, quelques expressions fâcheuses, qui émaillent l'introduction : *l'exploitation confessionnelle de la vérité* (p. 21), *l'hypnose atavique de l'éducation chrétienne* (p. 22), *la contre-histoire confessionnelle* (p. 28), pourraient faire croire à des lecteurs peu avertis que le professeur de Sorbonne tient à s'inscrire dans le camp des « polémistes anticléricaux ». Impression inexacte, puisque ces derniers pourront lire à côté des expressions déjà citées, leur sévère et juste condamnation. Mais il est toujours dangereux de chercher à réjouir M. Homais. Un peu plus de sérénité dans l'exposé n'aurait pas déparé, tant s'en faut, l'étude de M. Guignebert.

Elle apprendra, d'ailleurs, au public qui n'a pas suivi la littérature spéciale de ces quinze dernières années, un certain nombre de choses énormes dont il ne se doutait guère. Celles-ci par exemple : Jésus-Christ n'est pour rien, ou pour si peu que rien, dans la fondation du christianisme; saint Paul lui-même, à qui, voici vingt ans, l'école d'outre-Rhin avait résolument passé la main, n'est guère plus responsable de

Digitized by Google

cet évènement considérable. Tout l'honneur en revient à une communauté de juifs syncrétistes et hellénisants, dont on devine l'existence à Antioche, vers les années 30 à 35 de notre ère. Dans ce groupement religieux on alliait volontiers au culte et à la pensée de Jahveh des idées inconsciemment empruntées aux théologies de l'Orient hellénistique ; en particulier, on s'y entretenait dans des sentiments analogues à ceux qu'excitaient chez les dévôts des cultes voisins les légendes des *dieux sauveurs*, Attis par exemple, ou bien encore Thammouz, Adonis, Osiris ou Mithra. Seulement ce dieu sauveur, dont la mort avait une valeur rédemptrice, au lieu de le chercher dans les brumes fabuleuses d'un passé légendaire, on l'avait trouvé, tout proche de soi, dans ce Jésus de Nazareth, mis à mort à Jérusalem et que l'on croyait ressuscité. Somme toute, c'est donc en cette communauté antiochienne que s'est élaborée la première dogmatique chrétienne; car le Jésus, prêché à Jérusalem par Pierre et les premiers disciples du Nazaréen ne ressemble en rien au Seigneur-Christ, au *Kyrios Christos* que l'on commençait dès lors à adorer à Antioche.

Or, c'est dans la grande ville syrienne que Paul de Tarse eut avec le christianisme ses premiers contacts. Préparé par la connaissance des mystères du dieu Sandan, protecteur de sa ville natale (p. 100), à l'idée d'un dieu sauveur, d'un dieu qui meurt et ressuscite, Paul devait subir, plus ou moins consciemment, l'influence de ses coreligionnaires d'Antioche, même avant ce qu'on est convenu d'appeler sa conversion au christianisme. C'est même cette influence qui explique cette conversion, demeurée jusqu'aujourd'hui si mystérieuse pour les critiques. Converti, Paul n'aura plus d'autre souci que de prêcher partout cette doctrine, où il a trouvé la satisfaction de son inconscient syncrétisme, plus d'autre tâche que de ramener à un système cohérent et suffisamment coordonné les idées un peu vagues qu'il avait trouvées à Antioche sur le rôle de Jésus, Seigneur et Sauveur. Le christianisme primitif est désormais fondé. Il ne tient plus que de résumer sommairement les grandes lignes de son évolution durant les deux siècles et demi qui le séparent du triomphe. Les idées essentielles qui sont développées dans cette seconde partie du livre de M. Guignebert ont déjà été suffisamment critiquées pour qu'il soit inutile d'y insister longuement. La première partie du volume appelle, au contraire, un certain nombre de remarques, qui ne sont pas sans importance.

Je n'insisterai pas sur le rôle très effacé que M. Guignebert attribue à Jésus dans les origines du Christianisme ; la polémique sur ce sujet est déjà ancienne, et il semble que de part et d'autre tout ait été dit. Notre auteur se prononce en faveur de la thèse qui réduit au minimum la signification historique de Jésus ; comme il ne donne pas les raisons

Digitized by Google

de sa préférence, il est impossible de les discuter. Par contre, il développe, avec une singulière complaisance, la théorie qui met au point de départ du christianisme un syncrétisme religieux, auquel les « *religions de mystère* » ont fourni des éléments importants. Ce faisant, M. Guignebert n'est pas neuf; il a du moins le mérite d'avoir essayé de donner quelque clarté et un tant soit peu de vraisemblance à des idées qui n'ont été jusqu'ici présentées au public que d'une manière très abstruse. Les théologiens, auxquels le professeur de Sorbonne ne veut pas de bien, seront enchantés de voir paraître, sous une forme assimilable, et, somme toute, facile à réfuter, des vues jusqu'à présent un peu confuses, et qu'il était bien difficile de prendre corps à corps. Disons tout de suite que la simplification ne contribue pas à mettre ces idées en valeur. Dépouillées de l'appareil d'érudition où elles se dérobaient au regard des profanes, ramenées aux quelques propositions dont j'ai essayé de faire le dénombrement complet, ces idées paraîtront dirai-je seulement singulières, ou qui plus est, hasardeuses et inexactes. Cette communauté juive d'Antioche, où s'est élaboré le christianisme authentique, et qui a subi la profonde influence des mythes religieux de l'Orient, est d'une invention peu heureuse. Aucun texte, sacré ou profane, ne permet de la conjecturer, à plus forte raison de l'affirmer. Elle joue ici le rôle de *deus ex machinâ*, auquel plus d'un préférera, sans doute, l'intervention du Dieu vivant. On suppose non moins gratuitement que Paul a fait ses études à Antioche, que c'est là, et non point à Jérusalem, qu'il a pris avec la religion de Jésus ses premiers contacts. Les textes les plus authentiques de saint Paul lui-même ne fournissent aucun point d'appui à cette hypothèse; ils la contredisent plutôt; et je ne saisis pas comment M. Guignebert peut reconstituer, en fonction de cette donnée, le *curriculum vitae* de saint Paul. Sans doute, la chronologie absolue de la vie de l'apôtre n'est pas certaine dans tous ses détails, mais la chronologie relative en est bien fixée, et l'inscription de Gallion, récemment découverte, permet de lui donner dans la réalité un sérieux point d'appui. Nous pouvons affirmer que Paul fut converti entre 30 et 33, très peu de temps, en somme, après la disparition de Jésus et la première prédication des apôtres à Jérusalem. Or, bien qu'il ne l'avoue nulle part, (on ne trouvera aucune date même approximative dans la première partie de son livre) M. Guignebert a besoin de reculer de pas mal d'années cet événement capital, puisqu'il faut le temps à la première prédication chrétienne de se développer à Jérusalem, aux juifs hellénistes de se séparer de la communauté primitive, au groupement antiochien de se fonder, à Paul, étudiant à Antioche (?), d'entrer en relations avec lui, de détester d'abord les idées qu'il représente, de persécuter les chrétiens (où? à

Digitized by Google

Jérusalem? à Antioche?), de trouver enfin son chemin de Damas. Je serais heureux de voir M. Guignebert situer tous ces faits dans l'intervalle restreint qui sépare la mort du Christ de la conversion de saint Paul.

Mais cette chicane chronologique n'est pas la seule des difficultés qu'on puisse faire à l'auteur. Il faut aller plus loin et contester résolument le point de départ même de son explication. Le syncrétisme religieux, avec quoi l'on veut nous donner la clef des origines chrétiennes, est un phénomène autrement complexe, autrement difficile à analyser que M. Guignebert veut bien le dire. Il parle dans son introduction de cette *endosmose*, en vertu de laquelle des infiltrations s'établissent nécessairement entre les étages correspondants de religions parallèles. C'est aller un peu vite ; l'histoire nous montre des religions qui ont sérieusement réagi les unes sur les autres, elle en manifeste également qui se sont développées parallèlement sans aucune action réciproque. La loi de ces rapports est encore à trouver, et celle que l'on propose ici est simpliste. A dire vrai, le judaïsme postexilien s'est claquemuré, pendant longtemps, en une farouche intransigeance, qui lui a fait prendre en horreur toutes les formes religieuses au milieu desquelles il vivait. A qui fera-t-on croire qu'un pharisien aussi rigide que Saul de Tarse ait vu autre chose dans les mystères orientaux — s'il les a connus — que folie et abomination? Comme si l'idée du *salut*, du *sauveur*, du *rédempteur*, était spécialement hellénistique et orientale ; comme s'il n'y avait pas dans la littérature religieuse d'Israël de quoi justifier une bonne part de ces vues de l'apôtre dont on veut rapporter l'origine au contact des mystères orientaux. Etudié plus consciencieusement, le milieu juif à l'époque de Jésus-Christ aurait fourni de la théologie paulinienne des explications autrement raisonnables que celles que l'on a voulu nous présenter; et ce ne sont pas « les textes hermétiques que jettent aujourd'hui les clartés les plus décisives sur la doctrine christologique de saint Paul » (p. 132). D'ailleurs, que savons-nous de si clair, de si précis sur les textes hermétiques?

Il reste que M. Guignebert, dans toute son exposition, a sacrifié, d'une manière regrettable, au désir obsédant d'étonner son public et de surprendre les Philistins. Il nous amène d'au-delà du Rhin un certain nombre d'hypothèses, avancées par les enfants perdus de l'exégèse la plus radicale. Dans un livre d'exposition destiné au grand public, il aurait pu se résigner à suivre des chemins plus battus. Il écrit dans son introduction : « Des documents tout seuls ne se dégage pas une histoire suivie et cohérente des origines chrétiennes; ils n'en figurent que des fragments et la restauration de leur ensemble reste trop sou-

Digitized by Google

vent hypothétique » (p. 25). C'est fort bien dit; encore faudrait-il, quand les documents sont peu nombreux, n'en pas sacrifier délibérément une bonne partie, sous le fallacieux prétexte qu'ils cadrent mal avec une hypothèse à laquelle on s'est dès l'abord rallié. Il n'est pas interdit à des architectes plus adroits de ramasser les matériaux laissés sur place par des maçons inhabiles pour en édifier une construction qui réponde mieux aux exigences de l'histoire et de la vérité. Et vraiment il n'est pas certain que l'hypothèse suivant laquelle Jésus est l'authentique fondateur du christianisme soit plus ridicule, plus désuète, ou plus périmée que celle qui donne pour ancêtres à la religion chrétienne, une poignée de juifs antiochiens, mêlant en une monstrueuse alliance le souvenir de Thammouz et la religion de Jahveh.

E. Amann.

R. Génestal, *Le privilegium fori en France, du décret de Gratien à la fin du* XIVe *siècle*. Tome Ier, Paris, E. Leroux, 1921 (35e volume de la bibliothèque de l'École des Hautes-Études, section des sciences religieuses).

Le livre de M. R. Génestal sur le *privilegium fori* a pour objet l'étude de la juridiction qui appartient à l'Église sur les membres du clergé à raison de leur qualité. Ceux-ci jouissent de deux privilèges qu'il ne faut pas confondre car ils ne se couvrent nullement : le *privilegium fori* et le *privilegium canonis*. Le premier ne permet pas aux juridictions séculières de s'occuper des affaires concernant les clercs, le second punit d'une excommunication *latae sententiae* le fait sacrilège de porter la main sur un clerc ou sur un moine : le premier protège la situation juridique du clerc, le second sa personne physique; en vertu du premier on ne peut le juger; en vertu du second il est défendu de l'arrêter et de l'exécuter.

Pour étudier, avec le maximum de chances d'arriver à des résultats solides et positifs, son sujet, M. Génestal l'a limité assez étroitement; il l'aborde entre le milieu du XIIe siècle et le mène jusqu'à la fin du XIVe siècle. Le motif est que la période ainsi obtenue est la plus ancienne période fournissant des documents assez abondants pour donner une idée précise de l'institution. Il faut, en outre, ne pas oublier, si l'on trouve cette limitation au XIVe siècle assez arbitraire, que l'auteur s'est imposé la tâche pénible de dépouiller tous les registres du parlement pendant la période qu'il examine (les séries X^1A et X^2A ont été entièrement examinées et la série des registres du conseil largement utilisée). L'on comprendra facilement que, dans ces conditions, ajouter un siècle à son étude eût représenté une très grosse augmentation du travail considérable déjà fourni.

Digitized by Google

C'est donc sur des documents inédits autant que sur les documents publiés que M. Génestal base son travail. Son but n'est pas de raconter des anecdotes mais de prouver, et il le fait d'une manière indiscutable, qu'il existait des règles très précises dans la question qui nous occupe. Il s'occupe de l'établissement, de la vie, de la transformation des *règles*, et c'est ce but, poursuivi avec une méthode impeccable, une grande sûreté de jugement, une connaissance approfondie du sujet, qui fait du travail de M. Génestal non seulement un ouvrage de premier ordre mais en même temps un véritable modèle pour les historiens à venir non seulement du droit canonique mais du droit en général.

Il ne peut rentrer dans le cadre d'une simple chronique d'exposer en détail l'économie du livre qui doit être suivi de deux autres. M. Génestal se contente dans celui-ci d'étudier *les prévilégiés*, c'est-à-dire les personnes qui, à des titres divers, peuvent invoquer le *privilegium fori* : clercs véritables ou assimilés (religieux, convers et oblats, chanoinesses, tiers ordre, ermites, Hôtels-Dieu et Léproseries, lépreux, femmes de clercs, *familia clericorum*).

Au sujet de ces diverses personnes l'auteur examine quelles sont les règles suivies par la juridiction ecclésiastique, — règles que l'étude des canonistes permet facilement de démêler — et quelles sont celles des juridictions séculières.

Le résultat qu'il obtient est fort intéressant : contrairement à une opinion très répandue, la juridiction laïque et notamment celle du parlement est très respectueuse du privilège. L'on n'aperçoit « aucun plan de guerre contre la juridiction ecclésiastique, aucune volonté d'enlever à celle-ci certaines catégories de justiciables. Et l'on voit, remarque l'auteur (1), aux réponses des prélats à Vincennes que sur les questions de droit, il y a accord entre les deux puissances ».

Dans les chapitres suivants, ch. III, les clercs bigames ; ch. IV, les clercs mariés; ch. V, les clercs apostats, l'auteur étudie les déchéances du privilège. Il aurait mieux fait, à mon avis, d'établir une partie spéciale pour ces trois chapitres qui se distinguent assez nettement des précédents. Ces chapitres sont très intéressants, en particulier le long chapitre sur les clercs mariés (p. 81 à 136), qui montre les fluctuations de la doctrine pontificale, les résistances de la coutume gallicane et l'attitude bienveillante du parlement avant et après la décrétale *clerici* du pape Boniface VIII qui déclarait qu'au civil le clerc perdait son privilège par le fait même de son mariage mais qu'il le conservait au criminel s'il gardait la tonsure.

Le dernier chapitre sur « l'apostasie » n'intéressera pas uniquement

(1) P. 66.

Digitized by Google

les historiens du droit, car il traite de la situation juridique de nombreuses personnes exerçant des métiers variés : histrions, bateleurs ou *goliards*, bouchers et taverniers. Étaient-ils des apostats, dans le sens juridique du mot, même quand ils continuaient à porter les les marques extérieures de la cléricature : tonsure et habit? Rappelons que « l'apostasie » est en principe l'abandon de la vie cléricale et des marques extérieures de l'état de clerc. La doctrine et la pratique oscillent entre l'indulgence et la sévérité qui se manifeste surtout à l'égard des goliards ou histrions. Malgré tout, c'est l'indulgence qui va prédominant de plus en plus.

L'on voit le gros intérêt que présente le travail de M. Génestal et par les résultats obtenus et pour l'excellente méthode qu'il a employée.

J'hésite à indiquer les quelques observations que me semble appeler une étude dont nous ne possédons que le premier volume.

Toute la question de la cléricature, au point de vue juridique, roule sur le port de la tonsure et des marques extérieures de la cléricature.

L'évêque pourra, contrairement aux règles de l'Église, tonsurer des enfants ou des hommes mariés; une fois qu'ils sont tonsurés ils appartiennent à l'Église. Il n'y aura de difficultés que si la justice laïque a déjà mis la main sur la personne non tonsurée avant l'ajournement; la tonsure reçue après l'ajournement est-elle valable? on discute sur ce point (p. 19).

Or qu'est-ce que la tonsure au point de vue juridique? C'est la marque, c'est le signe du droit réel de l'Église. Elle a une sorte de droit sur ceux qui portent sa marque et, en même temps, un droit de juridiction.

Dès lors la situation des tribunaux ecclésiastiques et des tribunaux laïques n'est pas du tout la même. Elle est radicalement différente. Toutes les fois qu'il y a marque de l'Église, tonsure et habit ecclésiastique, le tribunal laïque à l'origine *doit s'abstenir*; il n'a pas à regarder si cette tonsure a été donnée à des personnes idoines. Si le seigneur lésé se plaint il aura un recours devant l'évêque qui ôtera la tonsure irrégulièrement donnée (p. 13).

Et, en effet, quand on examine la solution de la coutume française et de la jurisprudence laïque du XIIIe siècle, on voit qu'elle s'en tient encore, la plupart du temps, aux signes extérieurs, qu'il s'agisse de clercs, de religieux, d'oblats qui portent l'habit (p. 29), d'ermites clercs (?) (p. 35), de maîtres, frères et sœurs des hôpitaux qui portent l'habit (p. 39), de femmes dont les maris portent la tonsure et l'habit (p. 46) et aussi peut-être de la familia clericorum. Le chevalier même marié qui suit les armes garde le privilège du for pourvu qu'il conserve sa tenue cléricale (p. 216).

En somme le juge laïque ne juge que d'un point de vue tout exté-

Digitized by Google

rieur; dès qu'il y a marque extérieure de cléricature il se déclare incompétent.

Pour le juge ecclésiastique ce n'est pas du tout la même chose ; il a seul le droit d'examiner si la marque extérieure de cléricature est exhibée ou non à bon droit, suivant ou contre les règles de l'Église. Rien d'étonnant dès lors à ce qu'il nous paraisse souvent plus sévère que le juge laïque obligé de s'en tenir aux seules marques extérieures.

Seulement cette situation, somme toute très simple, à ce qu'il nous paraît, fut profondément troublée dès la fin du XIIe siècle et le début du XIIIe siècle par deux faits.

D'un côté le nombre des personnes indignes qui portaient illégalement la tonsure pour échapper aux juridictions séculières se multiplia. Il fallut déclarer la déchéance, *ipso facto*, de certains d'entre-eux (goliards) et les abandonner au bras séculier nonobstant leur habit et leurs marques cléricales

C'était une grave atteinte aux principes ; une seconde, encore plus considérable, se réalisa quand certains clercs de bonnes mœurs abandonnèrent volontairement l'habit clérical et la tonsure pour se consacrer à des professions laïques (juges, chevaliers, etc). Fallait-il abandonner ces clercs aux bras séculier? Ici l'Église au début du XIIIe siècle prit le parti rigoureux et décida que, dans le cas d'abandon de la tenue cléricale, d'exercice d'une profession séculière, de port d'armes, de violences guerrières et judiciaires, il y avait « apostasie » (p. 243).

C'était au fond la méthode la plus sage, mais elle ne fut pas suivie comme trop contraire aux intérêts particuliers. M. Génestal indique très bien sous quelles influences d'école et de jurisprudence laïque et ecclésiastique, on n'arriva à ne plus voir soit dans la tenue laïque, soit dans l'exercice d'une profession séculière ou d'un office laïque, dans le port d'armes et les violences guerrières que des cas de « monitions » et non des cas « d'apostasie ».

Il y a là un point d'autant plus intéressant à signaler qu'il semble bien que les papes en restaient à la doctrine sévère de « l'apostasie ». Dans le récent ouvrage de M. Mollat sur la collation des bénéfices dont nous parlerons bientôt l'on voit les papes Clément VI (1342-1352), Innocent VI (1352-62), Urbain V (1362-70), se réserver la collation directe des bénéfices mineurs dans le cas de mariage d'un clerc, de son entrée dans le métier des armes, de son retour à l'état laïque (1). C'est donc que les papes considèrent toujours qu'il y a là des cas d'apostasie entraînant la vacance du bénéfice du clerc; c'est donc à leur influence qu'est dû le maintien de la doctrine sèvère qui reprit

(1) Mollat, *Collat. des bénéf.*, p. 64 à 65.

Digitized by Google

force aux siècles suivants (xve). L'évolution est donc moins grande que ne l'indique M. Génestal. Ici, comme en tant d'autres cas, la doctrine romaine ne concorde pas avec les atténuations provinciales.

Quoi qu'il en soit, une atteinte grave était portée à la vieille intangibilité de la marque cléricale. Certains porteurs étaient considérés comme indignes de la conserver et le pouvoir laïque pouvait étendre sa main sur eux. D'autres, qui ne la portaient pas, continuaient néanmoins de pouvoir être réclamés comme clercs par la justice ecclésiastique.

Ajoutons de nouvelles pratiques très graves : d'abord l'introduction de l'action possessoire (1) et des cas privilégiés dont l'auteur nous parlera dans les volumes suivants, la compétence que la justice laïque se réserve en matière de marchandises, etc. Tout cela fit qu'au lieu de constater simplement l'existence de la tonsure, le juge laïque se prit à l'examiner, à la vérifier, à en chercher le bien fondé. C'était une révolution dans la conception laïque du privilège du for.

Ces quelques observations n'ont pour but que de montrer au lecteur l'importance des problèmes soulevés par le beau livre de M. Génestal et d'indiquer les mises en œuvres possibles des matériaux sûrs qu'il nous fournit.

Ernest CHAMPEAUX

Émile MÂLE, *L'Art religieux du* XIIIe *siècle en France. Étude sur l'Iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration.* Quatrième édition revue et corrigée. Paris, Armand Colin, 1919. Pet. in-4° de 490 p. Prix : 50 fr.

La première édition de cette *Étude sur l'Iconographie du moyen âge* fut unanimement accueillie comme une sorte de révélation. Les admirateurs, de jour en jour plus nombreux, de l'art du moyen âge avaient désormais un guide sûr, qui leur enseignerait à comprendre ces mystérieuses images, dont le sens était depuis longtemps perdu. M. Mâle avait eu des devanciers, — Didron, les PP. Cahier et Martin, d'autres encore —, et il rend lui-même une parfaite justice à leurs méritoires travaux. Mais, malgré l'ardeur de leur effort, aucun d'eux n'était parvenu à fixer, en un corps de doctrine cohérent, la méthode et les règles qui doivent diriger l'archéologue dans l'interprétation de l'iconographie médiévale. Quelle part, notamment, convenait-il de faire au symbolisme? Les uns l'étendaient à tout; leur ingénieuse et intempérante imagination trouvait au moindre détail une signification profonde. Les

(1) L'action possessoire va directement à l'encontre du privilège de la marque puisqu'elle soumet la vérification de la possession au juge laïque.

Digitized by Google

fantaisies décoratives des sculpteurs, les monstres chimériques dont ils avaient égayé les frises et les chapiteaux, tout parlait désormais un langage hermétique. Ces exagérations ne pouvaient que susciter la contradiction, et celle-ci ne se borna pas toujours à condamner les explications outrancières. La passion politique elle-même pénétra dans ce pacifique domaine; des poètes, des archéologues voulurent que les sculpteurs gothiques aient confié à la pierre, en allégories plus ou moins voilées, d'invraisemblables sentiments de révolte contre les institutions de leur temps.

Les controverses semblaient pouvoir se prolonger sans fin, à moins qu'un imagier du XIIIe siècle ne vint lui-même nous dire à quelle inspiration avaient obéi ses compagnons, sculpteurs et verriers, et quelles idées ils avaient prétendu exprimer. C'est ce témoignage des contemporains qu'a heureusement évoqué M. Mâle. Avant d'aborder l'œuvre artistique du XIIIe siècle, il fait revivre l'âme elle-même du moyen âge, avec sa conception profondément chrétienne et symbolique de la vie présente, de l'histoire, du monde physique et moral. La main des artistes était guidée par les enseignements des clercs, lesquels puisaient leur science dans des livres qu'a retrouvés et longuement étudiés M. Mâle : Sommes ou encyclopédies, vies de saints, lectionnaires, commentaires de l'Écriture ou de la liturgie. Confrontée avec ces ouvrages, la décoration de la cathédrale devient intelligible ; elle apparaît comme une synthèse de la pensée du moyen âge, pensée intimement pénétrée de symbolisme et accoutumée à découvrir, sous les apparences du monde sensible, la figure et l'annonce des réalités surnaturelles.

Essayer de résumer les chapitres où, à la parole de notre guide, ce monde de pierre reprend vie serait une trahison. On ne saurait résumer des pages si denses, si pénétrantes, sans les défigurer. Il faudrait citer et citer sans fin. Qu'il nous suffise d'avoir indiqué que les explications de M. Mâle reposent sur une documentation aussi riche que sévèrement contrôlée. Lorsqu'il reconnaît à telle scène de vitrail ou de bas-relief une portée symbolique, il est à même de montrer, par les textes du temps, qu'il ne fait que se conformer à l'authentique pensée du XIIIe siècle Nous sommes toujours sur un terrain solide; aux inductions arbitraires sont substitués les témoignages positifs. Une si vaste enquête n'est pas de celles qu'on peut mener à bonne fin en demeurant parmi les livres, dans la paix sédentaire du cabinet. M. Mâle a visité et étudié sur place tous les monuments dont il parle. Sur chacun d'eux, il a soigneusement distingué des parties primitives les réfections et les restaurations, tâche souvent délicate, surtout pour les vitraux, qu'on a réparés à tant de reprises, et parfois si maladroitement.

Digitized by Google

A cette méthode rigoureuse, à cette science étendue, s'allie une parfaite sûreté de jugement et de goût. Les éléments divers qui concourent à marquer l'art de cette lointaine époque, influences de la tradition, tendances intellectuelles, variations de la sensibilité, sont discernés avec clairvoyance et coordonnés dans de justes proportions. Aucun de ces traits n'est forcé ni trop légèrement indiqué. Nous ne pouvons que louer, après tant d'autres, les hautes qualités d'écrivain qui n'abandonnent jamais le savant archéologue. Son langage d'une admirable pureté, d'une élégance aisée, toujours simple et naturelle, revêt de charme les plus austères discussions. Ce sont là des dons du ciel, que l'érudition ne saurait suppléer.

Cette nouvelle édition diffère peu des précédentes. Depuis un quart de siècle environ qu'il a livré son ouvrage au public, M. Mâle n'a dû corriger aucune de ses idées fondamentales. Le temps en a montré au contraire la solide vérité. Sur des points de détail, sur l'explication de quelques œuvres particulières, — je compare avec la 2e édition, de 1902, — le savant auteur a légèrement modifié son jugement antérieur (1). Mais ses principes généraux d'interprétation et de critique n'ont été et ne peuvent être l'objet d'aucune sérieuse contradiction. L'avenir continuera sans aucun doute à témoigner à ce beau livre la faveur que méritent la science éprouvée qui remplit ses pages et les rares qualités de style qui l'élèvent au-dessus des produits ordinaires de l'érudition (2)

Michel Andrieu.

(1) Par exemple sur la Vierge Timbal, du musée de Cluny (xive s.), dont il n'est plus question dans cette nouvelle édition (p. 281), sans doute à la suite de l'article publié à son sujet par M. Perdrizet (*Maria sponsa filii Dei*, *Rev. de l'art chrétien*, 1907, p. 392-397). L'enfant Jésus passe un anneau au doigt de Marie : geste réaliste, pensait M. Mâle (2e éd., p. 277), qui montre combien la Vierge hiératique du xiiie siècle s'est humanisée. Elle joue maintenant avec son fils comme une heureuse jeune mère. M. Perdrizet montre au contraire que ce geste traduit une idée mystique, souvent exprimée au moyen âge, notamment dans le *Speculum humanae salvationis* : Marie est l'épouse du Verbe. — Ne conviendrait-il pas, dès lors (d'autant que la Vierge de Cluny n'est point un exemple unique), d'atténuer ce que dit M. Mâle sur l'impuissance des artistes du xive siècle à exprimer dans leurs images de la Vierge une idée théologique ou symbolique?

(2) Notons une vétille, qui ne mériterait pas d'être relevée, si la critique trouvait à s'exercer en matière plus grave. Aux pages 31 et suiv., M. Mâle résume, d'après Guillaume Durand, les cérémonies de la grand'messe épiscopale et en donne le commentaire symbolique. Après avoir expliqué ce que signifient l'Épître lue par le sous-diacre et le Graduel, il ajoute : « Enfin le célébrant lit l'Évangile. Moment solennel, car c'est ici que commence la vie

Digitized by Google

Jean VIREY *L'Abbaye de Cluny*, Ouvrage illustré de 40 gravures et 2 plans, pet. in-8°, 112 p., Paris. H. Laurens, s. d. — Prix : 3 fr. 50. (*Petites Monographies des grands Edifices de la France, publiées sous la direction de* M. LEFEVRE-PONTALIS).

Le millénaire solennellement célébré en 1910 a rappelé à toutes les mémoires la date de fondation de l'illustre abbaye. En 1089 l'abbé Hugues commença à bâtir la vaste église abbatiale. Ce grandiose édifice, avec ses cinq nefs, ses cinq tours, ses deux transepts et son narthex monumental, fut une des créations les plus merveilleuses des architectes romans. Sa splendeur était célèbre dans toute la chrétienté. Il traversa assez heureusement les siècles, jusqu'à la tourmente révolutionnaire. En 1798 il fut vendu, avec le reste de l'abbaye, à trois acquéreurs de biens nationaux, et en 1811 les nouveaux propriétaires entreprirent sa destruction systématique. La pioche et la mine s'acharnèrent de longues années pour venir à bout de la puissante construction. Les démolisseurs ne s'arrêtèrent qu'en 1823, devant les quelques restes qui sont encore debout.

Nul n'était mieux qualifié que l'historien de l'*Architecture romane dans l'ancien diocèse de Mâcon* pour nous décrire ce que fut, avant sa fin lamentable, ce chef-d'œuvre de l'art roman bourguignon. Il est superflu d'assurer le lecteur que l'information est sûre et l'exposition claire et bien ordonnée (1). Malgré les dimensions restreintes imposées par le format de la collection, ce petit volume contient plus qu'il n'annonce. A la description de l'abbaye et de son église, M. Virey a joint d'intéressantes notices sur les anciennes églises de la petite ville, Saint-Mayeul, Saint-Marcel, Notre-Dame, sur quelques châteaux des environs de Cluny et sur la chapelle de Brézé-la-ville, dont les fresques du XIIe siècle, récemment découvertes, peuvent donner une faible idée des riches peintures murales que durent anéantir les destructeurs de la basilique abbatiale.

Michel ANDRIEU.

active du Messie ; sa parole se fait entendre pour la première fois dans le monde... » (p. 32). — Le vieil évêque de Mende frémirait de se voir attribuer cette hérésie liturgique. Il parle bien de la lecture de l'Evangile par le célébrant (*Rationale divin. officiorum*, l. IV, c. XXIII), mais, comme il le fait remarquer au début du chapitre suivant, ceci n'a lieu qu'à la messe basse (*quando Sacerdos non solemniter celebrans, ipsemet Evangelium dicit*. Il explique ensuite longuement comment le diacre doit lire l'Evangile à la messe solennelle.

(1) Dans une prochaine édition ne serait-il pas possible de marquer, en traits de couleur, sur le plan ancien de l'abbaye, le tracé au moins approximatif des rues et des constructions actuelles ?

Digitized by Google

L'Abbé E. Chartraire. *La Cathédrale de Sens.* Ouvrage illustré de 43 gravures et 1 plan, pet. in-8°, 124 p., Paris, H. Laurens, s. d. — Prix 3 fr. 50 (Même collection que le précédent).

Excellente monographie, par laquelle M. l'abbé Chartraire couronne les travaux de détail qu'il avait déjà consacrés à la cathédrale de Sens. L'auteur est familiarisé de longue date avec tous les aspects de son sujet. Il conduit le lecteur avec une parfaite sûreté à travers les nombreuses vicissitudes qui, du XIIe au XIXe siècle, ont laissé leur trace sur le vénérable édifice. Peut-être pourrait-on lui chercher une légère chicane à propos de chronologie. Le 19 avril 1164 le pape Alexandre III consacrait le maître-autel. « Il est donc avéré, conclut M. Chartraire, que dès 1163, le gros œuvre, chœur et nefs, y compris la voûte et les toitures, était terminé, car la réception solennelle du pape et la dédicace de l'autel n'auraient pu avoir lieu dans un chantier (p. 15) ». — L'argument est loin d'être décisif. Nous ne manquons pas d'exemples d'autels solennellement consacrés, alors que le chœur et le sanctuaire seuls étaient complètement bâtis. En outre, les expressions employées par ce même pape, dans la bulle du 6 avril 1165, destinée à provoquer les aumônes des fidèles, pour l'achèvement des travaux, semblent bien indiquer que ceux-ci étaient encore loin d'être menés à terme (1).

Quoi qu'il en soit de cette question de dates, il faut louer sans réserve la description précise, détaillée et toujours aisée à suivre, des diverses parties de l'édifice. Les pages si denses consacrées à l'iconographie lapidaire de la façade et des portails latéraux seront grandement utiles au visiteur. Elles l'aideront à comprendre ce que représentaient ces nombreuses sculptures, avant qu'elles ne fûssent affreusement mutilées par le marteau de 1793. Les vitraux anciens sont également expliqués médaillon par médaillon. Nombre de lecteurs trouveront un intérêt spécial à parcourir la description du célèbre trésor de la cathédrale, tapisseries, tissus anciens, ornements liturgiques, ivoires sculptés. Les plus belles pièces sont reproduites en d'excellentes photographies. Dans toutes les parties du volume d'ailleurs, la lecture du texte est constamment facilitée par une illustration abondante et toujours bien venue.

Michel Andrieu.

(1) «... Eiusdem ecclesiae que de novo construitur *et ex maiore parte sui adhuc imperfecta existit* necessitatem attendentes... » (p. 16, note 1).

Digitized by Google

Léon Lecestre. *Saint-Michel*, avec 47 gravures, 18 × 12, 64 p., Paris, H. Laurens, s. d. — Prix : 3 fr. (Collection *L'Art et les Saints*).

M. L. Lecestre résume agréablement, dans ce petit volume, l'histoire du culte de Saint-Michel. Il joint à son texte la reproduction des principales œuvres d'art où est représenté l'archange. Il semble qu'il eût été plus conforme à la pensée même de l'ouvrage de disposer ces illustrations par ordre chronologique. Sans prétendre faire œuvre d'érudition, M. Lecestre se montre exactement informé. Aussi est-on un peu surpris qu'il attribue sans une hésitation le sacramentaire léonien au pape saint Léon (p. 14).

M. A.

Marc V. Grellet. *Eugène Burnand, sa vie, son œuvre* ; ouvr. illustré d'un portrait par David Burnand et 17 reproductions des œuvres de l'artiste, dont 2 en couleur. Pet. in-4°, 48 p., Lausanne, Editions Spes, s. d.

L'auteur de cette élégante plaquette retrace, en une pénétrante et sympathique biographie, le développement artistique du grand peintre suisse. Il semble bien que Burnand vivra surtout comme paysagiste et animalier. L'art religieux l'a cependant fréquemment attiré. Cette partie de son œuvre se recommande par le profond désir de sincérité qui l'a inspirée. Mais, comme le remarque fort bien M. M. V. Grellet, Burnand « est trop positif pour se complaire au mystère. Artiste, il a les yeux trop curieusement ouverts sur la vie réelle pour traduire l'invisible » (p. 35). C'est dire qu'il lui a manqué le don essentiel.

M. A.

P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II : *Le Moyen-Age*. Paris, Gabalda, 1921. In-8° de XI-521 p. Prix : 10 francs.

Encouragé par le succès de son premier volume sur « la spiritualité chrétienne des origines de l'Église au Moyen-Age », M. Pourrat poursuit son enquête à travers la période médiévale jusqu'au concile de Trente.

La littérature ascétique reste, en général, la partie la moins inconnue de l'œuvre que nous légua le passé chrétien. Parce que plus proche de nous par son origine et ses tendances, celle du Moyen-Age est spécialement familière à tous. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne reste beaucoup à apprendre sur les auteurs les plus classiques et tout à découvrir sur d'autres injustement oubliés. M. Pourrat s'est appliqué à fournir au grand public le guide chronologique, historique et bibliographique, indispensable pour cela.

Digitized by Google

Même réduite à ces proportions, sa tâche était loin d'être facile. « Le Moyen Age ascétique et mystique, écrit-il très justement, se présente comme une vaste forêt, d'une vitalité puissante, mais particulièrement touffue. » Pour s'orienter, à tout le moins fallait-il y dessiner quelques avenues. L'auteur en a trouvé la direction autour des grandes familles religieuses, qui furent les principaux centres de production et d'action spirituelles. Division claire et commode, mais qui n'est pas du simple empirisme. En effet, l'esprit particulier de leur vocation et la tradition des maîtres qui s'y succédaient finirent par faire d'elles « des écoles de spiritualité distinctes et caractérisées. »

C'est ainsi que l'influence de saint Bernard acclimate dans l'Ordre bénédictin une spiritualité tout affective et pratique. Plus spéculative, l'école augustinienne de Saint-Victor, à la suite du Pseudo-Denys, prône la contemplation de Dieu et les moyens d'y parvenir. Il était réservé à l'école dominicaine allemande du XIVe siècle de pousser cette tendance à l'extrême, de telle façon qu'il devient parfois difficile de marquer les limites qui la distinguent du panthéisme et du quiétisme. Eckart n'est plus guère connu que par le souvenir des propositions condamnées sous le pape Jean XXII. Ruysbroeck, Tauler et Suso gardent encore une notoriété à tout le moins littéraire; mais le bon sens de l'auteur se tient justement en garde contre leur phraséologie et la doctrine générale qu'elle laisse deviner. Et encore, à côté des *Frères et sœurs du libre esprit*, des *Amis de Dieu*, ces mystiques étaient-ils des modérés.

Sans renoncer au mysticisme, l'école franciscaine fut maintenue par l'esprit de son fondateur dans une voie plus positive et plus saine. On lui doit surtout l'habitude de méditer les mystères de la vie du Christ. Enfin, par réaction contre des spéculations trop transcendantales pour n'être pas dangereuses, les cloîtres flamands développèrent une spiritualité pratique qui annonce les temps modernes. De ces milieux est sortie l'*Imitation de Jésus-Christ*.

M. Pourrat fournit, sur ces écoles et leurs principaux représentants, tous les renseignements essentiels — sans d'ailleurs négliger les auteurs qui n'entrent pas strictement dans ce cadre. C'est dire que son ouvrage a tout ce qu'il faut pour être le *vade-mecum* de ceux qui estiment qu'un minimum d'intelligence historique ne saurait être inutile à la piété.

J. Rivière.

Louis de Lacger, professeur d'histoire au Grand Séminaire d'Albi, *États administratifs des anciens diocèses d'Albi, de Castres et de Lavaur*. Paris, Picard, 1921. In-8° de XVIII-422 p. Prix : 25 francs.

Dans ce volume sont d'abord contenus des états très détaillés sur la

Digitized by Google

situation, à la fin de l'ancien régime, des paroisses qui composent le diocèse actuel d'Albi. Les pouillés des XIVe et XVe siècles, établis d'après les *Collectoriae* pontificales, donnent de précieux renseignements sur leur situation plus ancienne. Un document synodal, encore inédit, dû à l'évêque de Castres Pierre des Prez de Montpezat (1358), permet à l'auteur de jeter quelque jour sur l'acquisition par les curés du droit de tester. Suit un état du diocèse après le concordat de 1801 et un aperçu sur le mouvement des circonscriptions paroissiales au cours du XIXe siècle. L'ouvrage se termine par une bio-bibliographie des évêques de ces trois diocèses, où sont indiquées et classées toutes les sources imprimées ou manuscrites, qui peuvent nous renseigner sur leur carrière ou leurs œuvres.

C'est dire quelle masse de matériaux ce volume offre à ceux qu'intéresse le passé de ce diocèse. Et qui n'aimerait chercher dans la petite patrie la répercussion de la grande histoire ? A son tour, celle-ci trouve dans ces enquêtes locales une indispensable confirmation et parfois de précieux compléments. Ici l'étude du droit de tester chez les clercs de second ordre est absolument neuve et les indications bibliographiques consacrées aux anciens évêques pourront guider les travailleurs sur plusieurs personnages de premier plan. Tous les professionnels apprécieront à sa valeur le mérite de l'ouvrier patient et méticuleux qui a su arracher ces documents à l'oubli des archives pour les mettre ainsi aux mains de tous. D'une manière plus générale, des publications de ce genre, tant par leur austérité que par leur souci de rigueur scientifique, attestent les traditions de bon travail qui règnent encore dans certains de nos séminaires et qui mériteraient d'être suivies partout.

J. Rivière.

Jean Calvin, *Traité des reliques*, suivi de l'*Excuse à Messieurs les Nicodémites*. Introduction et notes de Albert Autin. Paris, éditions Bossard, 1921. In-18 de 291 p.

Personne ne voudrait contester à Calvin l'honneur d'avoir été un des ouvriers de la langue française. Rien d'étonnant, de ce chef, à ce que M. Gonzague Truc ait voulu réserver une place à son *Traité des reliques* dans sa « Collection des chefs-d'œuvre méconnus ».

Est-ce à dire que ce « chef-d'œuvre » ne présente quelques taches ? Passons sur la violence du ton et la grossièreté de certains traits : il est entendu que le goût du XVIe siècle n'était pas le nôtre. Mais comment méconnaître que Calvin s'empresse de recueillir des faits plus amusants qu'authentiques pourvu qu'ils lui servent à jeter le ridicule sur l'Église, qu'il majore la portée de tous en présentant le culte des

Digitized by Google

reliques comme une adoration et une idolâtrie, que son œuvre, en un mot, est inspirée par le plus pur sectarisme religieux ? Bien qu'il soit disposé au maximum d'indulgence pour son héros, l'éditeur est obligé de convenir « que le *Traité des reliques* ne dépasse pas l'importance d'un pamphlet, amusant, spirituel, mais discutable dans la mesure précisément où il est un pamphlet » (p. 45).

Malgré cette volonté d'être impartial, pourquoi faut-il qu'il en arrive lui-même à écrire (p. 29) que le culte des reliques fut, au moyen-âge, « prédominant, exclusif », jusqu'à constituer, « chez les âmes simples, l'essentiel de la religion » ? Ce qui tendrait à montrer une fois de plus combien certains esprits ont la preuve facile quand ils parlent de l'Église et que même des critiques qui se croient indépendants ne sont pas capables de lire Calvin sans y perdre un peu de leur équité.

J. Rivière.

K. Six, U. Grabmann, F. Hatheyer, A. Inauen, J. Biederlack, *Beiträge zur Philosophie des P. Suarez*, Innsbrück, Verlagsanstalt Tyrolia, 1917. In-8 de x-169 p. 6 mk. 40.

Suarez est surtout connu comme théologien ; mais son œuvre philosophique est loin d'être sans valeur. A l'occasion du 300e anniversaire de sa mort (25 septembre 1917), plusieurs savants, dont la plupart appartiennent à la Compagnie de Jésus, ont voulu rendre hommage à la mémoire de l'illustre maître et, en mettant à profit les recherches récentes sur l'histoire de la scolastique, marquer la place qui lui revient dans le mouvement général de la philosophie.

Le P. Six s'attache à faire voir la largeur d'esprit avec laquelle il travailla à la réorganisation de l'enseignement philosophique de son temps.

M. Martin Grabmann, l'auteur bien connu de l'histoire de la méthode scolastique, nous montre l'importance de son principal ouvrage philosophique, les *Disputationes metaphysicae* « traité remarquable et vraiment innovateur en ce qu'il offre le premier exposé systématique des problèmes philosophiques, alors qu'auparavant la seule forme classique d'exposition était le commentaire ».

Le P. Hatheyer relève la contribution apportée par Suarez aux études mystiques en faisant connaître sa doctrine sur les phénomènes de la contemplation et de l'extase.

Le P. Inauen nous met en présence de la lutte qu'il a soutenue contre les scotistes, en faveur de la théorie de l'unité de la forme substantielle des corps.

Non content de raisonner sur les problèmes spéculatifs de la philosophie, Suarez en a aussi développé les aspects pratiques. Le P. Bieder-

Digitized by Google

lack esquisse sa conception du droit des gens. Suarez se rattacherait à la tradition de saint Thomas d'Aquin, qu'il aurait approfondie et enrichie d'utiles éclaircissements. Les principes chrétiens se développent chez lui en un système de morale politique d'une parfaite actualité.

En attendant une monographie complète sur la doctrine de Suarez, ces études sont d'un réel intérêt pour faire connaître les principaux aspects de sa pensée philosophique.

A. Boehm.

Alphons Lehmen, S. J., *Lehrbuch der Philosophie*. T. II, 1re et 2e parties. Fribourg en Brisgau, Herder, 1920-21. In-8° de viii-232 p. et xvi-483 p. Broché, 67 mk.; relié, 77 mk.

Parmi les manuels de philosophie, celui du P. Lehmen était un des plus répandus dans les pays de langue allemande. Après la mort de l'auteur, deux de ses collègues ont assumé la tâche d'en donner une nouvelle édition, dont le second tome vient de paraître. La première partie, qui traite de la cosmologie, a été revue par le P. Beck. Il a le mérite d'avoir apporté au texte de nombreuses corrections et d'avoir rendu par là la pensée plus nette et plus précise et la lecture plus facile. La psychologie, qui forme l'objet de la deuxième partie, demandait à être mise au point sur bien des questions. C'est un spécialiste, le P. Bessmer, qui s'en est chargé. Certains paragraphes sont tout nouveaux, d'autres complètement remaniés. Grâce à ces retouches, l'ouvrage continuera à rendre des services pour l'enseignement de la philosophie traditionnelle.

A. Boehm.

Almanach catholique français, Paris, Bloud et Gay, 1922. In-8° de 480 p. Prix 5 francs.

Cet Almanach, d'une grande richesse d'information, constitue une bonne arme de propagande. On y trouve des lectures agréables et surtout un tableau de la vie politique, sociale, littéraire, artistique de l'Église de France, au cours de l'année 1921.

R. B.

René Brancour, *Histoire des instruments de musique*, Paris, H. Laurens, 1921. In-8 de 420 p.

Le titre de ce beau livre nous paraît trop modeste. Il ne fait pas deviner la jouissance que sa lecture peut procurer non seulement aux musiciens, mais au grand public. L'auteur connaît à fond tous ces

Digitized by Google

instruments qui nous font tant goûter la beauté de l'art musical. Aucun ne manque à l'appel. Les plus petits et les plus grands des instruments à cordes, à vent et à percussion — pas même l'orgue de Barbarie ni la crécelle de la Semaine Sainte n'ont été oubliées — sont traités dans leur genèse et leur développement à travers les différentes époques musicales. Nous apprenons quelle place ils occupèrent dans les concerts de nos aïeux et quelle ils tiennent dans ceux de nos jours, comment les compositeurs les ont employés dans leurs œuvres pour être, par une instrumentation caractéristique, les fidèles interprètes de leur pensée musicale. Tout cela est dit pour mettre en relief l'historique de ces instruments. Mais l'auteur sait intéresser encore d'une autre manière, fort originale, et par là il a droit à la reconnaissance de ceux qui ne sont pas précisément « du métier » : il indique le rôle que les instruments de musique jouent dans *la littérature*. Il est particulièrement agréable de lire les nombreux passages cités dans lesquels poètes et prosateurs, anciens et modernes, parlent des instruments qui ont le don d'émouvoir particulièrement les sentiments du cœur humain. On y rencontre — pour citer un seul exemple — le vers célèbre d'Alfred de Vigny, qui « a fait merveilleusement soupirer en un seul vers » :

Le son lointain d'un cor mélancolique et tendre...

Nous apprenons en outre à connaître les impressions, observations, appréciations dont parlent à leurs contemporains les maîtres d'art musical et les musicologues d'époques diverses. On lira donc le livre de M. Brancour, d'un bout à l'autre, avec un intérêt toujours croissant. Les belles gravures que l'auteur a ajoutées hors texte ne font que rehausser la valeur du volume auquel nous souhaitons des lecteurs très nombreux. Ajoutons que l'éminent musicien et maître Ch.-M. Widor a lui-même préfacé cette étude technique, historique et littéraire, sans contredit dans le but de dire à tous que M. René Brancour a publié un ouvrage de haute et durable valeur.

E. Clauss.

P. Mandonnet O. P. et J Destrez O. P. — *Bibliographie thomiste*. Le Saulchoir, Kain (Belgique), *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1921. In-8° de xxi-116 p.

Afin de promouvoir l'étude historique de la doctrine de saint Thomas, la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* entreprend la publication, sous la direction du P. Mandonnet, d'une *Bibliothèque thomiste, collection d'études historiques sur la vie, les écrits et la pensée de saint Thomas d'Aquin*. Le premier volume vient de paraître. L'auteur y vise surtout un but pratique et actuel. Sans prétendre tout signaler,

Digitized by Google

il tente de pousser plus loin et de compléter la bibliographie thomiste de U. Chevalier, en la rendant aisément abordable ; il fait entrer surtout en ligne de compte les publications parues depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'année 1920.

Dans son introduction, l'auteur donne la liste des écrits authentiques de saint Thomas en rejetant comme non fondées les vues exprimées par M. Grabmann dans son dernier ouvrage (1).

Nul n'était mieux qualifié que le P. Mandonnet pour nous donner la liste des publications relatives à saint Thomas. N'aurait-il pas pu profiter de sa compétence pour rendre sa bibliographie plus profitable encore en la faisant critique ? Souhaitons que, dans une réédition, il marque d'un mot la valeur de chaque ouvrage, et signale ainsi à ses lecteurs les œuvres dont ils peuvent tirer un plus notable profit.

A. Gaudel.

CORRESPONDANCE

A propos de notre étude sur la « personnalité de Tiamat » (*Revue de sciences religieuses*, janvier 1922), le P. Dhorme nous fait savoir qu'il a touché incidemment à cette question dans un article de la *Revue biblique* (1919), où il modifie légèrement l'opinion formulée dans « *Choix de textes* » (1907). « Les diverses suppositions concernant les figures de serpents et de dragons, y dit-il, avec lesquelles on l'a souvent confondue, ne sont pas confirmées par les textes... Tont ce que nous apprend Bérose, c'est que Tiamat est une femme.... » (p. 356).

Nous sommes heureux de constater que le R. P. s'avance dans le sens de nos propres conclusions. Cependant ces déclarations sont précédées de celle-ci : « *Nous ignorons* sous quelle forme on se représentait le corps de ce principe femelle ». Notre étude avait précisément pour but de montrer que nous avons les moyens de le savoir.

L. Dennefeld.

(1) M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin.*

Le Gérant : E. de Boccard.

Le Puy-en-Velay. — Imp. Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23

Digitized by Google

LA REPRISE DES RELATIONS DIPLOMATIQUES

ENTRE LA FRANCE ET LE SAINT-SIÈGE, EN 1595 (1)

(Suite et fin).

Pendant les six mois qui suivirent l'absolution, les pronostics allèrent leur train. Chacun désignait son candidat à la légation de France. D'abord, les faiseurs de conjectures tinrent surtout pour le cardinal Toleto. Puis les regards se portèrent sur le secrétaire d'État lui-même, Pietro Aldobrandini, dépositaire de la confiance de Clément VIII. Toutefois, parmi les gens le mieux placés pour prévoir, beaucoup penchaient pour le cardinal Ottavio Acquaviva, légat d'Avignon : il avait pour lui d'être déjà à moitié chemin (2). De Médicis, archevêque de Florence et cardinal de Sainte-Praxède, on ne parlait guère. Quoique ancien ambassadeur du Grand-Duc de Toscane, il n'avait occupé, depuis son élévation au siège de Pistoie, en 1572 (3), aucune charge politique en vue. Son âge, sa santé, ne paraissaient pas l'indiquer au choix du pape. Par désir de le flatter, cependant, ou peut-être à cause de certaines paroles vagues de Clément VIII, quelques amis lui en touchèrent un mot. Le cardinal s'affligea fort à cette idée. Il réfléchissait aux ennuis de cette légation, à la fatigue physique qu'elle imposerait à son titulaire, au danger d'y compromettre sa réputation. Il se croyait bien assuré, si jamais le pape le pressentait, de le faire revenir sur son projet (4).

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses*, t. I (1921), p. 338-384.

(2) *Lettres du cardinal d'Ossat*, publiées par Amelot de la Houssaie, 1714, t. I, p. 578, 579, 625.

(3) Cf. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, t. III.

(4) Pour tout ce qui touche à la personne de Médicis et à son action, nous avons une excellente source de renseignements dans une relation manuscrite de sa légation, conservée aux Archives du Vatican, *Fondo Pio*, vol. 150, fol. 57-135 v. (ce n° 150 correspond à la nouvelle classification du fonds *Pio*, faite

Digitized by Google

Vers le 15 janvier 1596, Clément VIII fit appeler Médicis dans son cabinet, et lui dit sa décision. Le cardinal fit valoir ses raisons, mais il comprit, en sortant de chez le pape, qu'il n'y avait plus rien à faire. Bravement, il en prit son parti : lui qui avait tant tremblé jusque-là, parut un nouvel homme. « Cette légation me fera gagner le paradis », dit-il

récemment; auparavant ,ce vol. était coté 255). Elle est intitulée *Historia, o vero ragguaglio della legatione fatta nel regno di Francia a Enrico IV per Monsre Illmo Alessandro di Medici Card. di Firenze, sotto il pontificato di Clemente ottavo, l'anno VIo, messa insieme da un suo intrinseco familiare.* L'auteur déclare, au commencement, qu'il n'aurait jamais entrepris cette relation si le cardinal lui-même ne le lui avait demandé et ne l'avait aidé. Il a accompagné le légat en France et l'a suivi dans tous ses déplacements. Qu'était ce *familiare intrinseco* ? Certainement un personnage de la propre maison du cardinal, et n'appartenant pas à la légation officielle ; apparemment un clerc, et sans doute un chapelain, car il ne nous épargne aucun détail sur les cérémonies pontificales présidées par son maître, désignant par son nom chacune des parties du costume liturgique, et même faisant ses réflexions sur la beauté ou la richesse de tel ou tel ornement, preuve qu'il s'y intéresse. Nul doute que Médicis le prenait pour confident : il connaît toutes les difficultés du cardinal avec le personnel de l'ambassade, par exemple, rapporte tel ou tel mot de son maître sur le compte des prélats. Il tient la bourse particulière de Médicis, a soin de sa santé, et ne nous fait grâce d'aucun de ses malaises ni d'aucune de ses purges : bref, il est un témoin de tous les instants. Son récit est détaillé, nourri, mais sans couleur : rarement un détail pittoresque, et tout l'intérêt réside dans les faits rapportés. De l'ensemble il ne résulte pas que le narrateur soit un homme ayant l'intelligence des affaires politiques; mais le récit n'en a que plus de valeur, puisque l'on y trouve la pensée même du légat, lorsque sont exposés les grands événements auxquels celui-ci fut mêlé. Etant donné le rôle si important que joua en France le cardinal de Florence pendant sa légation, et la quantité de détails qui nous sont ici rapportés, ce document peut être précieux pour l'étude de l'histoire de France de 1596 à 1598. Malheureusement, il est fort malaisé d'y démêler la chronologie exacte ; les dates précises sont rares, et les événements se suivent avec des transitions dans le genre de celles-ci : *poco doppo, essendo il cardinale a Parigi, stando le cose in questo termine*, etc. De plus, les noms propres français sont régulièrement orthographiés d'une manière si fantaisiste qu'il est parfois malaisé de les identifier. C'est d'ailleurs l'habitude des Italiens, à cette époque, d'écrire les noms français comme il leur semble les entendre prononcer. Quant à l'exactitude du récit, nous avons pu fréquemment la vérifier en la comparant aux dépêches mêmes du légat. Pour plus de commodité, nous citerons ainsi ce document : *Relation*, et nous renvoyons à la foliotation la plus récente, car chaque feuillet porte deux numéros.

Digitized by Google

à l'un de ses familiers (1). Elle devait au moins, quelques années plus tard, lui valoir la tiare (2).

Le nouveau légat, issu de la célèbre famille des Grands-Ducs de Toscane, était petit cousin de la feue reine Catherine (3). Il approchait de la soixantaine. Les documents que nous possédons ne nous permettent point d'imaginer son extérieur. A peine quelques traits, où il nous apparaît maladif, peu agile de ses membres, et pourtant fort soucieux de la dignité de son maintien (4). En revanche, les renseignements abondent sur son caractère. D'une piété sincère et profonde, il ne manquait pas, chaque matin, de célébrer la messe ou d'y assister (5), pratique d'autant plus digne d'être signalée qu'elle n'était point si commune, au XVIe siècle, parmi les grands dignitaires de l'Église ! Il pontifiait volontiers, malgré la fatigue des longues cérémonies, dont il sortait exténué. Soucieux de la discipline ecclésiastique, mais ennemi d'une rigueur excessive, il blâmait, par exemple, aussi bien les Bénédictines de Nevers de l'étroitesse et du peu d'hygiène de leur couvent (6) que les Dominicaines de Poissy de leur luxe et de leur esprit mondain (7). Il avait horreur de paraître mesquin dans la dépense : nous le voyons recommander à ses chambriers de distribuer largement les gratifications, et parfois sa libéralité dépassait les limites que la prudence et une exacte connaissance de ses ressources auraient pu lui conseiller (8). Il semble que sa réelle bonté et son exquise courtoisie s'alliaient cependant à une certaine indifférence, et le biographe anonyme qui nous a laissé une relation fort détaillée de sa légation, après avoir men-

(1) *Relation*. f. 59 v.

(2) Sur l'élection du successeur de Clément VIII et le rôle des cardinaux français, voir, dans les *Ambassades et négociations de l'Illustrissime et Révérendissime cardinal du Perron*, publiées par César de Ligny, Paris, 1623, la lettre dans laquelle Joyeuse raconte au roi Henri IV les péripéties du conclave, p. 313

(3) Cf. Moréri, *Grand dictionnaire historique*.

(4) *Relation*, f. 64, 75, etc.

(5) *Ibid.*, f. 61.

(6) *Ibid.*, f. 72 v.

(7) *Ibid.*, f. 99.

(8) *Relation*, f. 61.

Digitized by Google

tionné qu'à Florence il s'arracha sans trouble aux caresses de ses sœurs et de ses nièces, reste « émerveillé » de le voir ému en se séparant du Grand-Duc, à *San Gallo* (1). Un peu vain, ingénuement fier de ses succès oratoires, il ne peut s'empêcher de manifester son plaisir à son majordome, après une harangue bien réussie, et en latin! (2) Mais son côté faible, et, si l'on peut dire, son « péché mignon », était surtout un penchant très marqué pour le luxe, le bien-être, une certaine mollesse. Il avait pour excuse, il est vrai, son éducation raffinée (3), sa frêle santé, et il savait d'ailleurs, au besoin, dissimuler ses goûts et taire ses répugnances. Pourtant, que de soupirs, au cours de son voyage, que de lamentations sur la dureté des routes, sur le mauvais arrangement du gîte! Et quelle joie non dissimulée, à Grenoble, quand la belle-sœur de l'évêque lui a préparé un beau lit, « tout neuf, douillet, parfumé »! (4) Petits travers du grand seigneur homme d'Eglise. On les remarquait peu, toutefois; de si solides et si précieuses qualités les recouvraient! L'histoire de sa légation fourmille de traits qui nous permettent de les distinguer : un esprit large, conciliant, ennemi des extrêmes, un jugement très droit, très sûr, une prudence et un tact parfaits, un désintéressement qui le rendait insensible à toute tentative de corruption, et lui valait une juste renommée d'indépendance (5). Les mémorialistes de l'époque sont unanimes à le louer, et Pierre de l'Estoile, pourtant si friand de potins, et dont la plume n'est guère indulgente, a résumé en deux lignes de son *Journal d'Henri IV* le sentiment

(1) *Ibid.*, f. 60 v., 61.

(2) *Ibid.*, f. 68 v.

(3) *Ibid.*, f. 61.

(4) « Haveva una cognata di quel prelato vedova preparato un letto per il Legato tutto nuovo, bello, delitioso et odorifero, cosa di che sua signoria Illma prese gran soddisfatione, come anco e dell'ornamento della tavola e delli cibi ». *Ibid.*, f. 67 v.

(5) Henri IV, voulant témoigner à Médicis sa reconnaissance, demanda à l'un de ses courtisans, qu'il savait très lié avec le légat, ce qui pourrait lui faire plaisir. « Que Votre Majesté, répondit celui-ci, ne lui offre ni bénéfice ni autre chose de valeur, car je suis certain qu'il en serait plutôt offensé ». « Peste! dit le roi, le pape est mieux servi que moi! Ce ne sont pas mes gens qui refuseraient! » *Ibid.*, f. 82.

Digitized by Google

commun : « Il ne vint jamais un meilleur légat en France, ny plus paisible que cestuy-là » (1).

*
* *

Médicis quitta Rome, en litière, quelques jours après Pâques, suivi d'environ trois cents personnes, avec cent cinquante chevaux et une cinquantaine de fourgons. Par Sienne, Florence, où il séjourna quelques jours, Bologne, Mantoue, Parme, Plaisance, Tortona, Turin, où il fut l'hôte du duc de Savoie, il gagna la France, et pénétra en Dauphiné apparemment vers le milieu de juin 1596 (2). Entre Grenoble et Lyon, il connut qu'un légat pontifical n'arrivait point sans formalités dans les états du Roi Très-chrétien.

L'une des maximes de l'Eglise gallicane, surtout depuis Philippe le Bel, était que le pape n'envoie personne en France avec « faculté de réformer, juger, dispenser », si le roi lui-même ne l'en prie ou ne s'y prête. En conséquence, tout légat devait, en mettant le pied sur le territoire, faire présenter ses bulles au souverain, et lui promettre par écrit de ne pas dépasser, dans l'usage de ses pouvoirs, les limites du consentement royal. Le roi transmettait les bulles au Parlement, pour que celui-ci les examinât, et constatât qu'elles n'allaient pas contre les « saints décrets, conciles généraux, franchises, libertés et privilèges de l'Eglise gallicane, et des universités et études publiques ». La Cour les enregistrait, souvent en les modifiant, et dans les appels comme d'abus occasionnés par l'exercice des pouvoirs du légat, les juges devaient fonder leur sentence sur ce texte des bulles, ainsi officiellement reconnu et publié (3).

(1) *Mémoires-journaux* (n'ayant pas à notre portée le t. VII de l'éd. Brunet, nous renvoyons à l'éd. de La Haye, 1741), *Journal du règne de Henri IV*, t. II, p. 304. Cf. Palma-Cayet, *Chronologie septenaire*, éd. Buchon, p. 196 : « Il estoit d'un bon jugement, d'un naturel bénin, prévoyant et patient. La France s'est bien trouvée de son assistance, ayant toujours conduit le tout en paix, avec une modération en ce qui estoit de sa charge et suyvant ses pouvoirs ».

(2) *Relation*, f. 60-67.

(3) « Le pape n'envoye point en France Légats *a latere*, avec faculté de reformer, juger, conférer, dispenser, et telles autres qui ont accoustumé

Digitized by Google

Médicis ignorait sans doute ces pratiques. Il les apprit par une lettre du cardinal de Gondi. L'évêque de Paris, tout en excusant le légat, et en protestant qu'il s'expliquait fort bien son oubli, lui montrait l'irrégularité de sa manière d'agir. Rome, lui disait-il, n'entend pas très parfaitement les choses de France ; elle ne doit pas s'imaginer pouvoir changer les usages, ni vouloir que l'on procède, pour Votre Seigneurie, autrement que pour les autres légats. Médicis fut vivement affecté de cet avertissement. Mais sans s'attarder à des récriminations intempestives, il prit le seul parti sage : se hâter de se mettre en règle (1).

Henri IV se trouvait à l'armée, en Picardie. Le légat lui dépêcha en poste un des évêques de sa suite (2), pour lui « faire la révérence », et le prier humblement de se montrer favorable à une légation qui n'avait « d'autre but que le service de Dieu et de Sa Majesté ». Rien n'était à craindre du côté du prince. Non pas que les jaloux eussent manqué, pour le mettre en garde contre Médicis : homme dur, disaient-ils, tempérament de réformateur, ignorant de la France, bon tout au plus pour faire des visites d'étiquette (3). Ces bruits

d'estre spécifiées par les bulles de leur pouvoir, sinon à la postulation du Roy très-chrestien, ou de son consentement : et le Légat n'use de ses facultez qu'après avoir baillé promesse au Roy par escrit sous son sein, et juré par ses sainctes Ordres, de n'user desdites facultez ès Reyaume, païs, terres, et seigneuries de sa subjection, sinon tant et si longuement qu'il plaira au Roy, et que si-tôt que ledit Légat sera adverty de sa volonté au contraire, il s'en desistera et cessera. Aussi qu'il n'usera desdites facultez, sinon pour le regard de celles dont il aura le consentement du Roy, et conformément à iceluy, sans entreprendre faire chose préjudiciable aux saints Decrets, Conciles généraux, franchises, libertez et privilèges de l'Eglise Gallicane, et des Universitez et estudes publiques de ce Royaume. Et à cette fin se présentent les facultez de tels Légats à la Cour de Parlement, où elles sont veuës, examinées, vérifiées, publiées et registrées sous telles modifications que la cour voit estre à faire pour le bien du Royaume : suivant lesquelles modifications se jugent tous les procez et différents qui surviennent pour raison de ce, et non autrement ». Art. XI des *Libertez de l'Eglise Gallicane* de Pierre Pithou.

(1) *Relation*, f. 68 v.

(2) L'évêque de Torcelli, Antonio Grimani. *Ibid.*, f. 69.

(3) « Di Roma e d'Italia erano stati fatti mali ufficii appresso sua Maestà, dipingendolo per persona severa e dura, per grave e riformatore, e per inesperto delle cose di Francia, e piutosto dipingendolo per buono che fusse più a proposito a far visite che a legatare ». *Relation*, f. 70 v.

Digitized by Google

partaient de Rome, peut-être du Sacré-Collège. Mais Henri IV avait en curie ses propres agents d'information, qu'il savait dignes de confiance. Il tenait d'eux des renseignements excellents. Le légat, écrivait d'Ossat, « est âgé de soixante ans, tenu pour fort homme de bien, sage, modéré, franc et rond, aimé et estimé du pape, et a toujours fait bon office pour l'absolution du Roi, n'ayant dépendance que du Saint-Siège et de Sa Sainteté... Chacun loüe cete élection, et espère qu'elle tournera à l'honneur de Dieu, au bien de la Religion catholique, au contentement du Roi, et au repos du Royaume » (1).

De plus, sachant tout ce qu'il pouvait espérer de l'appui du pape pour s'attacher le cœur de ses sujets catholiques et affermir la paix en France, et devinant, en outre, tout le parti que ses ennemis de l'extérieur tireraient de froissements entre lui et le Saint-Siège, il tenait à la sympathie du légat, il se proposait de le gagner tout entier par ses prévenances, sa courtoisie, ses caresses. Sans même faire allusion, devant l'envoyé de Médicis, au retard involontaire de l'ambassadeur, il écrivit immédiatement au Parlement pour lui communiquer les bulles. Les termes de ces patentes, datées d'Abbeville, le 3 juillet 1596, étaient des plus aimables pour le Saint-Siège. « Ayant pleu à Dieu inspirer notre sainct Père « le Pape d'envoyer en ce Royaume un Légat de sa part et « du sainct Siège Apostolique, tant pour l'exaltation de nostre « saincte foy que pour le bien général de cet Estat, et la « consolation de nos peuples et sujets. Et ayant sa Saincteté « fait choix de la personne de nostre très cher et amé cousin « le Cardinal de Florence pour remplir ceste charge, et satis- « faire aux bonnes intentions de sa Saincteté, nous vous « envoyons cy attachée, sous le contreseel de nostre chan- « cellerie, la bulle que sadite Saincteté luy a fait expédier, « contenant les pouvoirs et les facultez qu'elle a donnez à « nostredit Cousin pour l'effet dessusdit. Et vous mandons « que vous ayez à la faire publier et enregistrer en la forme « accoustumée, tous autres affaires cessans et postposez ; de « sorte que sadite Saincteté ait occasion de croire qu'elle a « esté receuë de nostre part avec le respect et affection que

(1) *Lettres du cardinal d'Ossat*, II, 99.

Digitized by Google

« nous voulons rendre à tout ce qui vient d'elle et dudit saint « Siège. Car tel est nostre plaisir » (1).

Mais les intentions du roi apparaissent surtout dans le message oral qu'apporta, au nom de son maître, le conseiller d'Etat Pomponne de Bellièvre. Sa Majesté désirait, d'une part, que le Parlement reçût le légat, à son arrivée, non seulement avec toutes les cérémonies habituelles, mais avec plus de solennité encore, si possible, « pour donner plus de contentement au pape », et ayant trop éprouvé, disait-elle, « combien la desunion avait apporté de préjudices à son Royaume »; d'autre part, qu'il ne fût apposé à la vérification des bulles aucune clause déplaisante pour le Saint-Siège. Elle priait la Cour de considérer combien il importait au roi de conserver et d'acquérir des amis, le préjudice que celui-ci recevrait si le pape avait lieu de se juger offensé; elle l'invitait à faire état de la personnalité du légat, « bien affectionné à la France, qui a beaucoup aidé à la réconciliation, espère estre l'Ange de paix » (2).

Mais le Parlement avait, lui aussi, ses préoccupations, différentes de celles du roi. Gardien méfiant des traditions françaises et du droit public national, il veillait jalousement à la défense de la Couronne contre toute apparence d'empiètement ultramontain. Le premier Président répondit donc sans engager la Cour. Il promit de faire au légat une réception conforme à sa dignité, et même plus solennelle que les usages ne le comportaient. Quant aux bulles, ajouta-t-il, « les ayant veuës, [la Cour] y apportera toute la modération qu'elle jugera, sauf l'authorité du Roy, droicts du Royaume, et libertez de l'Eglise gallicane » (3).

Or, dans les bulles de Médicis figurait la mention du concile de Trente. Le pape recommandait à son ambassadeur d'en poursuivre la publication. L'on sait quelles difficultés

(1) Le registre du Parlement où se trouvent les procès-verbaux des séances consacrées à cette affaire, avec copie des lettres du roi, est conservé aux Arch. Nationales, X^{1a} 1744. Pierre Dupuy en a publié les principaux passages au ch. 23 de ses *Preuves des Libertez de l'Eglise Gallicane*, p. 1003-1009. Nous le citons d'après l'édition de 1651. Cette lettre est donnée p. 1003.

(2) P. Dupuy, *Preuves*, p. 1004.

(3) *Ibid.*, p. 1005.

Digitized by Google

avait déjà rencontré en France l'introduction des décrets disciplinaires de la célèbre assemblée ; le Parlement en jugeait plusieurs, en effet, contraires aux franchises nationales. Allait-il approuver par avance, en homologuant les bulles, des tentatives qu'il se proposait bien de combattre, le moment venu ? Le 17 juillet, il n'avait encore pris aucune décision, lorsqu'arrivèrent de nouvelles lettres du roi, conçues en termes pressants. Dans sa séance du 19, toutes chambres assemblées, il arrêta que le concile de Trente serait formellement exclu de l'approbation (1).

Henri IV ne tenait point à mécontenter le Parlement. Il lui suffisait que le légat ne connût rien de ce que la Cour pourrait décider de désobligeant pour le Saint-Siège. Il suggéra donc un expédient : mettre sur les registres ce que l'on voudrait, mais n'écrire sur les bulles elles-mêmes que des formules anodines. C'était trop peu pour la prudence ombrageuse des parlementaires. D'anciens registres, disaient-ils, ont disparu du greffe ; il peut en arriver autant de celui sur lequel notre délibération sera inscrite. Dès lors, quel recours aurons-nous, si les bulles seules sont là pour faire foi ? D'autre part, l'occasion est excellente de faire connaître notre sentiment sur la situation de la France par rapport à la nouvelle réforme. Celle-ci n'est aucunement en vigueur dans le royaume ; elle ne pourrait l'être que si l'Eglise gallicane toute entière approuvait les articles du concile et si la Cour les enregistrait. Il ne suffit donc pas d'insérer l'arrêt dans nos registres, mais il faut l'imprimer, et le transcrire au pied des bulles elles-mêmes, « à ce qu'il soit notoire à tous » (2).

C'est la thèse que soutint devant le roi l'avocat Louis Servin, l'un des plus farouches gallicans du Parlement. Henri IV le fit mander « trois et quatre fois » dans la journée du 19, et eut avec lui des discussions serrées. Le roi parla en termes très vifs : « Je sais très bien mes affaires ; je connais mieux que personne mon Royaume et ce qui m'est nécessaire pour le bien de mon Etat. Je ne veux point rom-

(1) P. Dupuy, *Preuves*, p. 1006.
(2) *Ibid.*, p. 1006-1008.

Digitized by Google

pre l'alliance entre le Saint-Siège Apostolique et la couronne de France, sachant de quel préjudice cela serait : ce que tous les bons serviteurs doivent considérer... Si ma cour de Parlement est jalouse de mon autorité et des libertés de l'Eglise gallicane, je ne le suis pas moins, comme en ayant le principal intérêt. » Il appela Bellièvre, Schomberg, Sancy, pour l'aider à persuader son terrible avocat. En même temps, il fit notifier sa volonté au premier Président. Le Procureur Général et Servin rapportèrent à la Cour les paroles du Roi, et l'engagèrent à céder. Finalement, le Parlement se laissa fléchir. Il décida que l'on écrirait simplement sur les bulles du légat : « Leuës, publiées et registrées, ouy et consentant le Procureur général du Roy, *aux charges et modifications contenues au registre.* » Mais comme pour sauvegarder sa propre responsabilité, il voulut que l'on mît audit registre : « A esté arrêté du *très exprès commandement du Roy*, eu esgard à l'estat de ses affaires » (1). Peu importait à Henri IV : il avait ce qu'il voulait.

*
* *

Il était dans les plans du roi de faire à l'envoyé de Clément VIII la réception la plus flatteuse. A Chartres, tout une suite de prélats français, dépêchés à sa rencontre, rejoignit Médicis : l'évêque de Nantes Philippe du Bec, Jacques Davy du Perron, évêque d'Evreux, Henri d'Escoubleau, évêque de Maillezais, l'évêque du Mans Claude d'Angennes de Rambouillet, et d'autres encore. Henri IV le fit prier par le cardinal de Gondi de s'arrêter quelques jours dans cette ville, voulant aller lui-même le visiter. Cette idée du roi ne fut point sans soulever de vives oppositions (2). Déjà l'occasion s'était présentée de déclarer excessives ses politesses à l'égard du Saint-Siège. Six mois plus tôt, en effet, les Parlementaires avaient exigé qu'il modifiât la teneur des lettres par lesquelles il levait la défense de prendre à Rome la pro-

(1) P. Dupuy, *Preuves*, p. 1008.

(2) Lettre du Florentin Orazio Rucellai au card. Aldobrandini, du 20 juil. 1596. Arch. Vatic., *Nunziatura di Francia*, vol. 43, f. 205. (Sur ce correspondant du secrétaire d'Etat, voir *Lettres du card. d'Ossat*, 1, 593).

Digitized by Google

vision des bénéfices : certains mots y étaient, à leurs yeux, contraires à la dignité de la Couronne (1). La démarche qu'il projetait maintenant, sans exemple dans les annales du royaume, impliquerait un abaissement indécent de la Majesté royale. Néanmoins le roi tint bon. Le 19 juillet, accompagné de Montpensier, Nemours, Mayenne, et d'une cinquantaine des principaux seigneurs de la cour, il se mit en route (2). Mais l'hospitalité de Chartres pouvait être cordiale : elle manquait de commodités, et le légat avait préféré pousser jusqu'à Montlhéry pour y attendre le roi. Ce fut là qu'eut lieu la rencontre, au bel hôtel de Chanteloup. Henri IV déploya toutes ses ressources pour séduire le légat. Dès qu'il l'aperçut, devant la porte de la cour, il sauta de cheval, courut à lui, et l'embrassa, la figure rayonnante. Il s'excusa de l'avoir fait attendre si longtemps, de n'avoir pu lui procurer, au cours de son voyage, de plus grands honneurs. Pendant une grande heure et demie, sans quitter le ton d'un aimable badinage, il le combla d'égards, ne manquant pas, entre temps, de lui dire son attitude dans l'affaire de l'enregistrement des bulles. L'ambassadeur trouva les paroles à la fois respectueuses et cordiales qui convenaient ; il protesta de son dévouement personnel au roi et au pays, l'assura de toute la bienveillance du pape : bref, Henri IV partit ravi, et laissa Médicis pleinement heureux de ce premier contact (3).

Le lendemain, le légat fit son entrée solennelle à Paris.

(1) Voir, dans les *Preuves* de P. Dupuy, un extrait des registres du Parlement, du 5 janv. 1596, p. 802.

(2) Même dans les occasions solennelles, le Béarnais n'abdiquait pas la malice. Ce jour-là, sa victime fut Mayenne. Sous prétexte que le duc avait autant besoin que lui d'une bonne absolution, il voulut l'emmener à Montlhéry. Il faisait chaud, Mayenne était gros ; il le fit chevaucher, suant et maugréant, 24 ou 25 lieues. Le soir, à Paris, l'ancien chef de la Ligue, exténué, « se retrancha si bien sur les bouteilles » qu'il y perdit à la fois l'équilibre et le souvenir de sa dignité d'antan : « Il but si bien à la santé du Roy avec Messieurs d'Espernon, Schomberg et Sanci, dit P. de l'Estoile, qu'il les fallut emporter tous saoûls. » *Mémoires-Journaux*, *l. c.*, p. 305.

(3) *Relation*, f. 73 ; dépêche de Médicis à Aldobrandini, du 24 juil. 1596, Arch. Vatic., *Nunz. di Francia*, vol. 46, f. 9 ; lettre citée plus haut d'Or. Rucellai.

Digitized by Google

Montpensier et le petit prince de Condé, héritier présomptif de la Couronne, allèrent au devant de lui jusqu'à une lieue de la ville ; les princes du sang, le clergé, la noblesse, le Parlement, les magistrats, l'Université, le rencontrèrent à Saint-Jacques du Haut-Pas, pour le conduire à Notre-Dame. Malgré la chaleur, tout le bon peuple de Paris était dans les rues : jamais, depuis la rentrée du roi, vainqueur de la Ligue, il n'avait vu cortège aussi triomphal (1).

Le souci du prince d'être agréable à Médicis se manifesta davantage encore, peut-être, à l'audience de réception qu'il lui accorda, le premier août, au château de Saint-Maur-les-Fossés. Pendant l'audience elle-même, à la grand'messe et au banquet qui suivirent, maints détails donnèrent à entendre que Sa Majesté faisait le plus grand état du cardinal, qu'elle le tenait pour un auxiliaire de premier ordre, qu'elle espérait beaucoup de son influence (2). L'événement se chargea de démontrer qu'Henri IV ne se trompait point. Grâce à son tact, en effet, à son esprit conciliateur, à son activité intelligente et prudente, Alexandre de Médicis rendit à la France, pendant les deux années que dura sa légation, de précieux services. Les contemporains se plaisent à l'appeler « l'Ange de la Paix » : il le fut à un double point de vue, religieux et politique.

*
* *

Les instructions données par Clément VIII à son représentant le chargeaient de travailler « au retour de la discipline et de la règle ecclésiastique à son ancienne candeur »; elles lui recommandaient de veiller avec sollicitude sur le

(1) Palma-Layet, *Chronologie Novenaire*, éd. Buchon, II, 100 ; *Relation*, f. 74 v. Il ne manqua pas, à cette entrée, d'épisodes amusants ou burlesques. Médicis s'étant retiré dans un appartement d'une abbaye située près de la porte Saint-Jacques, pour s'y reposer quelques instants, celle-ci fut prise d'assaut par la foule ; par les fenêtres, par les escaliers de service, s'infiltraient des curieux, qui se cachaient derrière les tapisseries pour mieux voir le légat. Puis vint une procession de moines, écrasant le pauvre cardinal sous prétexte de lui baisser les pieds....

(2) *Relation*, f. 75 v. et 76. Dépêches du légat, du 14 août 1576 : Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol 46, f. 15.

Digitized by Google

clergé, surtout le haut clergé, car si l'on veut « réparer une bâtisse vieille et branlante, il faut commencer par en consolider les fondations », et « les archevêques, évêques, abbés, et autres qui ont juridiction et cure d'âme » sont la base d'une église. Le légat devait tout d'abord veiller à la bonne provision des bénéfices. Mais le pape n'ignorait pas les difficultés de cette tâche; il donnait le conseil de « ne rien violenter », de tendre d'abord aux résultats possibles, d'intervenir dans les cas particuliers plutôt que de poursuivre des réformes générales : en somme, de chercher des résultats pratiques, fussent-ils modestes, plutôt que d'ambitionner une transformation très belle en théorie, mais irréalisable. Au besoin, disait-il, le légat ne devait pas craindre de proposer des compensations, auxquelles le Saint-Siège se prêterait chaque fois qu'elles ne seraient pas moralement impossibles. Toujours, du reste, il convenait de montrer que les demandes avaient pour but, avec le bien de la religion, l'intérêt du roi et du pays (1).

Ces mêmes instructions proposaient à la sollicitude du légat l'unité de culte en France. Et sur ce point encore elles lui suggéraient une tactique prudente et sage. Sa Majesté doit comprendre que « là où il n'y a pas l'union des âmes dans le service de Dieu, il ne peut y avoir non plus accord durable sur les affaires de ce monde. » Le roi objectera sans doute les dangers de la guerre, l'obstination des hérétiques. Il conviendra de lui montrer que le meilleur instrument de conversion doit être l'exemple de sa propre piété, de l'exhorter affectueusement à vivre mieux, de l'amener à plus de discernement dans la distribution des charges et des honneurs, de manière à enlever aux huguenots l'un des mobiles qui les a souvent influencés jusque-là, l'ambition et l'intérêt.

Ces recommandations s'harmonisaient avec le caractère de Médicis. Dès qu'il a pénétré sur le territoire, il cherche à se rendre compte de la situation par lui-même. A Embrun, il voit la cathédrale convertie en forteresse, le culte confiné

(1) Deux copies de ces instructions sont conservées aux Arch. Vat., l'une *Fondo Pio*, vol. 222, l'autre *Nunziature diverse*, vol. 239. Ces deux copies sont absolument identiques.

Digitized by Google

dans une église de franciscains, sale et mal tenue. Il constate que les chanoines ne prennent pas même la précaution, élémentaire en pays hérétique, de tenir le Saint-Sacrement enfermé : ils le laissent tout bonnement sur l'autel. A Gap, il trouve l'évêché rasé par les huguenots, la cathédrale « désolée », à peine recouverte d'un toit de fortune, et abritant les deux cultes rivaux. Partout où il passe, il essaye de faire parler le clergé de ses propres affaires, et à la répugnance qu'on lui oppose il devine l'irrégularité des situations bénéficiales. Il recueille des chiffres, compare les positions des catholiques et des protestants. A Gap, par exemple, il se rend compte que ces derniers, malgré les égards dont ils jouissent, sont peu nombreux, et mal instruits par des ministres presque illettrés (1).

Arrivé à Paris, un de ses principaux soucis est de se documenter. Un grand nombre de prélats vit à la Cour. Il tâche de les voir souvent, de gagner leur sympathie, de provoquer leurs confidences (2). La noblesse, le Parlement, fréquentent son hôtel. Il recueille ainsi des renseignements, il les contrôle : au bout de six mois son jugement est fait sur la situation religieuse du pays. Il la résume dans une lettre du 26 janvier 1597 : « Nous sommes en présence d'un corps convalescent, mais non pas infirme; certains membres souffrent beaucoup, mais il ne s'agit pas de maux incurables » (3).

Trop d'évêchés sont vacants, et depuis trop longtemps. Des laïques, grands seigneurs, chefs militaires, les tiennent en confidence ou en économat, comme récompense de leur fidélité au roi pendant la guerre civile; et celui-ci ne peut maintenant les évincer, n'ayant à leur offrir aucune compensation. Dans les diocèses possédant un prélat légitime, beaucoup d'abus proviennent de la trop grande facilité à conférer les ordres. L'évêque ne se préoccupe pas si les candidats sont idoines, et surtout s'ils sont pourvus d'un

(1) *Relation*, f. 66 v., 67.

(2) Dépêche du 24 juil. 1596, déjà citée.

(3) « Questo regno è un corpo convalescente et non infermo, et se bene in qualche membro patisce assai, non son mali incurabili; nell'universale sta bene, et ogni giorno si va confermando et corroborando ». Arch. Vatic., *Nunz. di Francia*, vol. 46, f. 74.

Digitized by Google

titre canonique : il ordonne (1). Et ces prêtres vivent de leurs messes; ils en disent parfois trois, quatre, dans une même journée, sans contrôle, car les grandes familles ont le luxe des messes nombreuses dans leurs chapelles mortuaires (2). Ils peuplent les Ordres mendiants, car les supérieurs, trop pauvres pour assurer à leurs sujets les moyens de subsistance, se montrent accueillants pour ceux qui peuvent vivre de l'autel. Mais ces clercs ne laissent pas à la porte des couvents leurs habitudes irrégulières ni les vices de leur nature indisciplinée. On l'avait vu du temps de la Ligue. En un clin d'œil, des moines se muaient en sbires, ridicules sous leurs armes rouillées et leurs corselets « paraissant venir du siège de Troie » (3), mais combien fiers et heureux de leur transformation! Le légat juge plus difficile de les réformer que de convertir les hérétiques (4). Quant aux couvents de femme, ils souffrent plutôt du luxe, dû à l'habitude de confier à de grandes dames les principales dignités. Au retour d'un voyage à Rouen, Médicis eut l'occasion de recevoir l'hospitalité des Dominicaines de Poissy, dont la prieure était la sœur du cardinal de Gondi. Déjà mal impressionné par le faste et la mollesse des costumes, qu'il a aperçus de la grille, il est scandalisé, en pénétrant dans la clôture, d'y trouver plus de cent caméristes, au service de telle ou telle nonne (5).

(1) Voir la dépêche du 8 septembre 1597, que nous publions à la suite de cet article.

(2) Cf. la *Relazione di Francia di Pietro Duodo, 1598*, dans l'appendice aux *Relazioni degli ambasciatori Veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, publiée par Eugenio Alberi, Florence, 1863. « Non è popolo al mondo che per i suoi morti faccia suonar più campane di quello che fanno essi, in modo che tuto il giorno non si sente altro, et per povero che uno sia, più presto lascierà star di mangiare per pagare onde non si resti di sonare... E però quivi ogni giorno non si sente altro che messe da morto, non trattenendosi gran numero di preti con altro che con andar a dir messa in questa et in quell' altra chiesa, e qualcuno, allargando il freno alle necessità e alle cupidità, con la comodità e facilità che hanno di poterlo fare, dice anco più d'una messa il giorno... » p. 113, 114.

(3) *Relazione... di Pietro Duodo*, p. 116. Cette relation contient un réci tout-à-fait amusant de la « procession de la Ligue », p. 116, 117.

(4) Médicis le dit un jour à l'ambassadeur de Venise. Cf. *Relazione.. di Pietro Duodo*, p. 117.

(5) *Relation*, f. 99.

Digitized by Google

Toutefois, ces ombres n'épouvantent pas le cardinal, elles ne lui masquent point ce qu'il y a de bon en France, les racines profondes qu'y possède la religion. Dans ses dévotions, écrit-il le 8 septembre 1597 (1), dans son obéissance aux préceptes ecclésiastiques, le Français n'est pas inférieur à l'Italien; sur beaucoup de points, même, il vaut mieux que lui. Le peuple est pieux, généreux, ordonné, les femmes, en général, modestes. Peu de duels, de jeux de hasard, presque pas de vices honteux (2). La vie familiale est en honneur. Ici, à Paris, chaque dimanche la foule emplit les églises, et son attitude y est d'une correction parfaite (3). Les curés, d'ailleurs, gros personnages d'un prestige quasi épiscopal, formés en Sorbonne et prêchant comme des docteurs, connaissent leurs paroissiens et les suivent de près. Aussi bien, ce que l'on voit à Paris se vérifie dans les autres villes de France; les catholiques y forment à peu près partout le plus grand nombre, et dans les endroits où ils sont en minorité, leur vie chrétienne est encore plus parfaite qu'ailleurs. Médicis, il est vrai, semble prévoir la stupeur que son optimisme pourra causer à Rome. Il tient à insister sur l'exactitude de ses dires : « J'écris ce qui est vrai, et si d'autres se font une opinion différente, c'est qu'ils ferment les yeux pour ne pas voir ». Et il ajoute, un peu plus loin : « Je ne voudrais pas que l'on m'accusât de partialité, de manque de clairvoyance, ou de calculs intéressés. Je dis la vérité, et je n'ai pas peur ».

∴

Ainsi documenté sur la situation, reconnaissant le bien,

(1) Voir, à la suite de cet article, cette lettre très intéressante, où le légat expose, telle qu'il la voit, la situation religieuse en France.

(2) C'est du moins ainsi que nous croyons devoir traduire cette phrase un peu obscure (à moins qu'elle ne soit trop claire!... Médicis avait habité la Florence et la Rome du XVIe siècle. « De i vitii di carne ci puo esser disordine, ma non passa fornicatione o adulterio ». Ce qu'il a vu ailleurs rend le cardinal indulgent...

(3) Ce détail paraît avoir beaucoup frappé les Italiens vivant à Paris. Parlant des églises, Médicis écrit : «... le quali non abusono con fare all' amore ». Et P. Duodo : « Stanno alla messa grande e alle prediche con gran devozione, e senza parlar mai insieme », *l. c.*, p. 114.

Digitized by Google

qui est grand, mais averti des abus et de leurs causes, le légat se met patiemment à la besogne. Il se propose une double tâche : régulariser la situation bénéficiale, agir sur les évêques pour les rendre plus vigilants. Sur ce dernier point, il lui faut de la douceur, du tact. Il ne compte pas réformer la discipline tout d'un coup. « Je fais ce que je sais et ce que je puis; je compte sur Dieu, sur le prestige du pape, sur le temps, et sur les bons effets de la paix... Il faudra des années pour tout remettre en bon état, car les têtes sont dures, et on ne les persuade qu'avec de la bonté ». Il voit donc fréquemment les prélats présents à la cour ou de passage à Paris, il leur prodigue les marques de respect et d'honneur; il leur donne des avis, fréquents, pressants, mais toujours en évitant l'aigreur, les paroles blessantes. Et son action porte ses fruits : « Ils m'écoutent volontiers, écrit-il à Aldobrandini, et mes propositions ne leur déplaisent pas (1) ».

Mais pour améliorer l'état bénéficial de la France, la douceur et la persuasion ne suffisaient point. Il y fallait une politique hardie, que Médicis ne pouvait pratiquer qu'avec la certitude d'être soutenu par le pape. Sans doute, quand il avait les mains libres, Henri IV entendait les conseils du cardinal, pour la provision des évêchés vacants. Mais le plus souvent des tiers possédaient sur eux, en fraude de la législation canonique, un titre, économat ou confidence, à la jouissance des revenus. Il ne fallait pas songer à obtenir leur désistement en masse et sans compensation. Des sacrifices s'imposaient, de la part du Saint-Siège, et l'un des mérites du légat fut de savoir le comprendre.

Dans une audience qu'il faut placer, apparemment, dans les premiers mois de 1597, il tint au roi ce langage (2) : « Sire, je vois que Votre Majesté n'a pas, dans son royaume, de plus grand désordre que celui des évêchés et abbayes, vacants en grand nombre, et exploités par des laïcs, sans titre honnête. Cet abus provoque des maux nombreux : oubli de la discipline ecclésiastique, mauvaise administration des biens-fonds, délabrement des immeubles, dont beaucoup

(1) Lettre du 8 sept. 1597.
(2) *Relation*, f. 111 v.

Digitized by Google

tombent en ruine. Votre Majesté porte, devant Dieu et devant les hommes, une lourde responsabilité, car le patrimoine du clergé se dissipe, se dilapide, se saccage. Votre Majesté, du reste, est la première à subir le contre-coup temporel de ce désastreux état de choses. Laissés aux mains de séculiers, en effet, les bénéfices ne vaquent jamais effectivement, et V. M. n'a pas ainsi l'occasion, par le renouvellement de leur collation, de récompenser d'autres mérites, et de s'attacher par la reconnaissance bien des hommes d'Eglise qui se fatiguent à son service. Le pouvoir que le Saint-Siège reconnaît à V. M. de nommer, en France, aux bénéfices consistoriaux est un puissant moyen de remédier raisonnablement à ce mal, avec l'aide du pape. Je sais que cet abus ne date pas du règne de V. M., qu'il existait déjà sous ses prédécesseurs, et que vous ne l'avez continué que par nécessité. Je reconnais aussi que pour régulariser une situation comme celle de la France, à l'heure actuelle, il faut, du côté de Sa Sainteté, de l'indulgence. Je comprends que ces bénéfices ont servi à payer des dettes, et que V. M., au milieu des difficultés financières et militaires où elle se débat, ne peut songer à des compensations. Je me mets donc bien en face de la réalité. Si V. M. veut s'y prêter, je tâcherai d'obtenir de Sa Sainteté, en faveur de ces détenteurs irréguliers de biens ecclésiastiques, quelques grâces en échange, sous forme de pensions, de dispenses, etc. Ils auront leur conscience en paix, et V. M., si elle tient la main à la bonne exécution des dispositions papales, se mettra sur la tête une couronne dont elle jouira pendant l'éternité ».

Henri IV, dit la relation d'où nous extrayons ce petit discours, n'aimait pas les exposés diffus; très nerveux, saisissant très vite l'idée de son interlocuteur, il l'arrêtait après les premiers mots. Cette fois, il entendit le légat jusqu'au bout, marquant une exceptionnelle attention. A la fin, il se leva, saisit le cardinal dans ses bras, et l'embrassant avec effusion : « Mon cousin, s'écria-t-il, je vous remercie. Vous êtes raisonnable, vous savez comprendre mes difficultés : agissez, je vous soutiendrai ».

Pour la plupart, les laïcs détenteurs de bénéfices ne demandaient pas mieux, s'ils ne devaient point trop y

Digitized by Google

perdre, que de régulariser une situation dont leur conscience de chrétien ne laissait pas que de souffrir. Dans la correspondance de Médicis avec le secrétaire d'État, nous les voyons assiéger l'hôtel de la légation, pour exposer au cardinal l'état de leurs affaires, et chercher avec lui un moyen de se mettre en règle avec les « saints canons » (1). Celui-ci s'ingénie à trouver des remèdes. Aux uns, il obtient une pension sur le bénéfice auquel ils renoncent, ou sur une abbaye mieux rentée ; aux autres, il conseille une résiliation en faveur de leur fils, qui recevra la tonsure, quitte à obtenir pour lui la dispense de quelque irrégularité. Simples expédients, si l'on veut, mais palliatifs dont il fallait bien se contenter provisoirement, et qui fournissaient le seul moyen de mettre un peu de régularité canonique dans un état bénéficial bouleversé de fond en comble par quinze années de guerre civile.

Cette politique de conciliation ne convenait pas à tout le monde, et le légat rencontra une opposition terrible dans l'épiscopat. La France ne connaît pas, disaient certains prélats, l'usage d'établir sur les évêchés des pensions, surtout en faveur de laïcs. Si on l'introduit, c'est la ruine des bénéfices du royaume, car le roi prélèvera le plus clair de leurs revenus pour l'attribuer à ses créatures, et les titulaires réguliers devront se contenter d'une portion de famine. Que l'on entrebaille seulement la porte, et bientôt nous la verrons grande ouverte. La situation actuelle est lamentable, certes, mais au moins elle apparaît ce qu'elle est, irrégulière, abusive, et par là même elle appelle une réforme. Avec le beau remède que l'on projette, on obtiendra le résultat de canoniser un autre mal, aussi déplorable que le premier, mais qui, admis par le pape, fera figure d'institution régulière, tolérable par conséquent, et que personne ne pourra combattre.

L'âme de la résistance était Claude d'Angennes de Rambouillet, évêque du Mans. Énergique, savant, de vie exemplaire et de zèle pastoral incontesté, ce prélat, partisan du

(1) Voir notamment la dépêche du 26 janv. 1597, Arch. Vat. *Nunz. di Francia*, vol. 46, f. 74.

Digitized by Google

roi depuis la première heure, jouissait d'une autorité d'autant plus grande qu'il faisait preuve, lorsqu'il s'agissait de défendre l'Église gallicane, d'une égale indépendance en face du Parlement et en face de la papauté. Il réunit en assemblée dix évêques présents à Paris, et leur fit blâmer hautement les intentions du légat ; lui-même écrivit une brochure de protestation. Plusieurs présidents de chambres du Parlement et avocats du roi furent priés d'intervenir, et l'on vint même brandir devant Médicis l'épouvantail d'une rupture possible entre l'église de France et le Saint-Siège.

Doucement, mais avec persévérance et fermeté, le légat soutint son point de vue. Il ne s'agit pas, remontra-t-il, d'un principe à établir, mais d'un remède à apporter à une situation simoniaque intolérable, dont on ne peut sortir autrement. On n'introduit pas une loi, ni même un usage : on accorde une faveur, exceptionnelle, isolée, dans des cas de nécessité, d'ailleurs rares. Les adversaires de cette concession parlent d'ouvrir une porte : elle est ouverte, déjà ; et ils ont tort de prétendre que les pensions n'existent pas de ce côté des monts ; témoin l'évêché de Beauvais, par exemple, sur lequel un fils du secrétaire d'État Schomberg prélève chaque année 2,000 écus, avec le consentement pontifical. Et cela existait avant que lui, légat, vint dans le royaume. Finalement, avec de la patience, et l'appui du cardinal de Gondi et de Du Perron, Médicis eut gain de cause, au grand profit de l'église de France (1).

*
* *

Depuis le règne d'Henri II, quand un nonce ou un légat venait en France, il était rare que le pape ne le chargeât pas d'insister pour le retour du royaume à l'uniformité religieuse. Les instructions de Médicis, avons-nous dit, lui recommandaient, à lui aussi, l' « unité de culte ». Si l'on songe que l'édit de Nantes suivit de quelques semaines son départ, l'on pourrait être tenté de conclure, sur ce point, à un échec de sa

(1) Pour ces difficultés, cf. *Relation*, f. 112 v., et dépêche du 13 juil. 1597, Arch. Vatic., *Nunz. di Francia*, vol. 46, f. 120.

Digitized by Google

légation. A examiner de près son action, cependant, l'on doit reconnaître qu'elle fut plus fructueuse, au contraire, que celle de ses prédécesseurs. Auprès des Valois, les agents diplomatiques du Saint-Siège poussaient aux mesures rigoureuses; s'ils consentaient à laisser tolérer les huguenots, c'était en faisant de nécessité vertu : ils reconnaissaient que le roi ne possédait pas les moyens de supprimer la Secte, mais ils en gémissaient. Ils n'atteignaient donc pas le but poursuivi ; c'est pour eux qu'il est juste de parler d'échec. Médicis inaugure une politique nouvelle. Jamais il ne préconise la contrainte. Sans doute, il dut souffrir quand il apprit, de retour à Rome, la signature de l'édit ; une si large tolérance officielle n'était pas encore dans les idées du temps, et Henri IV, sous ce rapport, devançait son époque. Mais il n'en reste pas moins que son attitude fut ouvertement conciliatrice ; et, justement pour cela, elle porta des fruits. D'une part, en effet, en étant juste et bon à l'égard des protestants, tout en favorisant les catholiques, il atténua les haines, il rendit la papauté moins odieuse : il joua le rôle de pacificateur. D'autre part, en se conciliant de vives sympathies personnelles, il provoqua des conversions retentissantes, d'un exemple contagieux.

Il semble qu'Henri IV s'attendait à de l'intransigeance de la part d'un ambassadeur du pape. Pendant que les Réformés tenaient leur assemblée à Châtellerault, comme Médicis demandait au roi de ne rien leur accorder qui fût injurieux pour le Saint-Siège ou contraire aux intérêts des catholiques, celui-ci invoqua la puissance des protestants, la nécessité de leur faire des concessions, son intention de les réduire un jour, quand il en aurait la force. « Mais pour le moment, dit-il, je ne puis rompre avec eux et leur faire la guerre ; j'ai déjà trop d'ennemis sur les bras ». Le légat profita de cette occasion pour bien préciser son attitude. « Je ne demande nullement à Votre Majesté, dit-il, de combattre les hérétiques ; telle n'est pas l'intention de Sa Sainteté, ni mon inclination. Je suis venu en France avec l'idée de les gagner, non de leur faire la guerre, V. M. peut en être assurée » (1).

(1) *Relation*, f. 87 v.

Digitized by Google

En sortant de chez le roi, le légat s'en fut chez la princesse Catherine, sœur d'Henri IV, alors un des piliers du protestantisme français, et qui scandalisait fort les Parisiens en tenant des prêches à la Cour, dans ses appartements. Médicis lui présenta un bref de Clément VIII, en soulignant que le pape n'ignorait point qu'elle fût « d'opinion contraire ». Longuement, cordialement, il s'entretint avec elle, de Rome, du pape, de la princesse elle-même. Finalement, celle-ci lui dit en riant : « Allons, Monsieur, je vois que Votre Seigneurie Illustrissime n'est pas venue pour brûler les huguenots ». — « Non, répondit Médicis, mais bien plutôt pour les appeler, pour les convertir sans armes, sans sévices. Vous pouvez tenir pour maxime que je ne suis partisan d'aucune violence contre les hérétiques. Mais je vous demande, à vous, de travailler à les contenir, à les empêcher d'être pour le roi et les catholiques une cause d'inquiétude, et de nous épargner ainsi, au pape et moi, l'obligation de les *affliger* ». — « Je vous le promets, répondit-elle; le pape est un bon prince » (1).

Ces sentiments, que Médicis ne craignait pas d'afficher, lui concilièrent vite la confiance de beaucoup d'hérétiques de marque. La princesse de Condé, mère de l'héritier du trône, voulut abjurer entre ses mains, le 25 décembre 1596 (2). Lorsque Sancy, conseiller aux finances et huguenot relaps, se convertit, il ne cacha pas que les bons procédés du légat

(1) *Relation*, f. 88 v. — Médicis était tenu en très haute estime par la sœur du roi, et cependant il n'hésitait pas à la reprendre sévèrement lorsqu'elle affichait avec trop d'intempérance la pratique du culte réformé et excitait de ce fait la population parisienne. Vers le mois de mai 1597, excédé par les réclamations des intransigeants, il cessa de la visiter et envoya un de ses prélats lui faire des reproches. La princesse, croyant que le cardinal rompait avec elle, s'écria qu'il ne pouvait rien lui arriver de plus douloureux, qu'elle considérait le légat comme un père, qu'il ne pouvait pas l'abandonner, « e pianse, e chiese perdono, come lo può chiedere una herettica ad un legato ». *Ibid.*, f 103 v.

(2) *Relation*, f. 90, 91. « La principessa di Condé, la giovane ». Il s'agit de Catherine-Charlotte de la Trémoille, veuve de Henri Ier de Bourbon, prince de Condé, dont elle était la seconde femme ; elle est dite « la jeune » (elle avait 30 ans environ) par opposition avec la veuve de son beau-père Françoise d'Orléans Longueville, elle aussi princesse de Condé, qui vivait encore.

Digitized by Google

entraient pour une large part dans son revirement. « Je suis huguenot depuis l'âge de raison, dit-il à Médicis, et n'ai jamais cessé de l'être. Au temps d'Henri III, j'ai simulé une conversion : grand-maître de la garde-robe, je ne voulais pas braver Sa Majesté ; mais je n'ai jamais été catholique de cœur. Sans doute, j'ai conseillé au présent roi d'abjurer, mais pour des considérations politiques, et je ne me suis pas privé, non plus, de l'engager à rompre son mariage sans recourir au pape. Mes enfants mâles sont en Allemagne, pour y être élevés dans les idées de la Réforme. Mais votre courtoisie m'a subjugué, elle m'a aidé à dépouiller la passion. J'ai lu les anciens Pères et les conciles, avec l'évêque d'Évreux Monsieur Du Perron, et je les trouve contraires à mes opinions ». Quelques semaines après, il abjurait dans la chapelle de Médicis (1). Peut-on douter que ces conversions pacifiques ne procurassent à la cause catholique plus d'honneur et de profit que les mesures vexatoires préconisées par les anciens nonces ?

*
* *

Le cardinal de Florence n'accomplit pas seulement une œuvre religieuse, il joua un rôle politique considérable. Ce rôle peut se résumer en deux mots : il soutint la France à Rome, en France il soutint le roi.

Un ambassadeur doit sans doute renseigner exactement son gouvernement sur l'État où il le représente. Mais suivant la propre inclination de leur caractère, les uns, se comportant plutôt en agents d'information, n'omettent aucun détail, au risque d'envenimer les rapports entre deux pays qui devraient rester unis. Les autres, au contraire, ont une politique : soucieux de maintenir la cordialité dans les relations, ils préfèrent négliger certaines particularités susceptibles de mauvaise interprétation, et quand ils ne peuvent les taire, ils tâchent de les expliquer avec indulgence, quitte à travailler eux-mêmes à modifier les sentiments qu'elles décèlent. Médicis était de ces derniers. Dans sa correspon-

(1) *Ibid.*, f. 101, 108.

Digitized by Google

dance (1), jamais un mot qui puisse indisposer le pape contre la France. Au contraire, il s'applique à mettre en lumière toute parole, tout geste propre à inspirer à Clément VIII confiance dans le pays. En revanche, il ne manque pas une occasion d'attirer l'attention des Français sur les bonnes dispositions du Saint-Siège, de leur faire apprécier les secours qu'ils en reçoivent. L'on sent chez lui le souci constant de la bonne harmonie. « Votre Seigneurie Illustrissime ne peut s'imaginer, écrit-il au cardinal neveu, le 14 décembre 1596, le respect de ce peuple à l'égard du pape, le cas qu'il fait de sa personne. Comme ministre de Sa Sainteté, je ne saurais recevoir de plus grandes marques d'honneur ». Et un peu plus loin : « Je l'affirme bien haut, il y aura [sans doute] des ennuis que nous ne pourrons pas surmonter, mais la barque, si Dieu, comme je l'espère, conserve la vie du pape, arrivera au port avec un lourd chargement de belle marchandise spirituelle » (2). Et c'est le même son de cloche dans toute sa correspondance.

Mais si l'on compare les dépêches du légat avec la relation de son ambassade, où le narrateur écrit sans autre souci que de raconter ce qu'il a vu, la volonté de Médicis se découvre bien nette. Maint petit ennui quotidien est mentionné dans l'une, dont les autres ne soufflent pas mot, et la figure du cardinal apparaît souriante ou rembrunie suivant qu'on l'entrevoit à travers ses lettres ou le récit de son annaliste.

Sur un point, cependant, le légat n'a jamais à dissimuler :

(1) Cette correspondance, qui n'a pas encore été publiée (du moins à notre connaissance) se trouve à peu près toute entière aux Arch. Vatic., et principalement *Nunz. di Francia*, vol. 46 (dépêches en clair) et vol. 45 (dép. chiffrées). Les minutes des réponses du secrétaire d'Etat sont plutôt conservées dans le *Fondo Borghese*, série I, vol. 80 (dép. chiffrées) et série III, vol. 8a (dép. en clair). Voir aussi *Fondo Pio*, vol. 254 et 255.

(2) Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol 46, f. 56. — A Nevers, il a entendu des propos défavorables, des appréciations pessimistes sur la situation de la France ; il le note, mais avec quelle apparente négligence et quels correctifs! « Vanno bene interno certi discorsi o informationi di alcuni, che io non so chi si sieno, le quali son troppo appassionate et da far danno et fanno dei presupposti che non son veri ». Il fait allusion, manifestement, à des informations envoyées à Rome par certains prélats de la légation. — *Nunz. di Francia*, vol. 46, f. 9, dép. du 24 juill. 1596.

Digitized by Google

il estime le roi, il l'aime, il a foi en lui ; aucun nuage n'assombrit leurs relations. Les historiens n'ont pas encore définitivement tranché ce que l'on a pu appeler la « question Henri IV ». Le roi de la poule au pot, si populaire après sa mort, et presque légendaire, ne fut-il, en réalité, qu'un prince inconsistant, léger, peu sûr, « un opportuniste dans le mauvais sens du mot » (1)? Le cardinal de Florence nous renseigne au moins sur quelques traits de ce caractère. Il reconnaît précisément au Béarnais les qualités qu'on lui a le plus souvent niées. Il insiste sur la noblesse de ses sentiments, sur sa loyauté, sa fidélité, sa sincérité : « Le roi ne m'a jamais menti », écrit-il, alors qu'il le fréquente déjà depuis un an. Non seulement il rend hommage à sa subtile intelligence, mais il loue sa réelle bonté de cœur : « Le roi est humain, aimable, libéral ». Sans doute, Médicis note le manque d'ordre et l'insouciance d'Henri IV en matière de finances, il le déplore, mais il voit dans ce grave défaut la rançon de la générosité du roi (2).

A plusieurs reprises, Médicis témoigna au roi sa sympathie par des actes, mais jamais peut-être d'une façon plus utile et plus efficace qu'à l'occasion de la perte d'Amiens, au mois de mars 1597. L'on peut voir dans les mémoires du temps comment cette ville, en apparence bien défendue, tomba aux mains des Espagnols « grâce à un sac de pommes, un sac de noix et une charrette ». Quand la nouvelle se répandit à Paris, l'indignation déborda. La noblesse, la magistrature, le peuple, accusèrent le roi de négligence. « Il ne pense plus qu'à sa maîtresse ; elle lui fait perdre la cer-

(1) Cf. Hauser, *Les sources de l'histoire de France*, II-4, p. 20-23.

(2) « Conosco la natura di Sua Maestà, laquale è generosa, e nobile, et a me non ho mai detto il falso ». Chiffre du 25 juin 1597, Arch. Vatic., *Fondo Pio*, vol. 254, f. 61. — « Il re è di nobil animo, di real fede, di perspicare ingegno, di valore militare, et humano, et piacevole, et liberale; come quello che è generoso, non pensa quanto potrebbe alle sue entrate et all' economia, il che multiplica questo male, et i ministri si vagliono et l'usurpano, cosa naturale di questo regno, ma al presente va peggio che mai, et tanto male che alle provisioni di pochi denari, et forse delle cose necessarie del vitto di S. Mtà, mancano molte volte gl' assegnamenti, con poca dignità di tanta corona ». Dép. du 10 sept. 1596, *Nunz. di Francia*, vol. 46, f. 24. — Cf. *Relazione... di Pietro Duodo*, p. 194 et seq.

Digitized by Google

velle : à la Seine, la marquise de Monceaux ! » Pour les pessimistes, la perte d'Amiens entraînait l'abandon de toute la Picardie ; déjà l'on imaginait les Espagnols aux portes de la capitale (1).

Aussitôt averti, Henri IV avait quitté Paris pour courir à l'armée. De Beauvais, il dépêcha Bellièvre au légat pour implorer son aide ; il s'agissait de maintenir l'union en face de l'ennemi. Médicis fit venir individuellement à son hôtel tout ce qui restait à Paris d'hommes influents. Il leur montra ce qu'exigeait des Français la défense du pays, blâma hautement tout ce qui pourrait passer, en ce moment, pour de la rébellion. Exactement renseigné par M. de Vic, capitaine aux gardes, chef de grande valeur militaire et ami personnel du légat, il réduisit à ses justes proportions la faute du roi : Sa Majesté avait prévu le danger qui menaçait Amiens, et offert de renforcer la garnison; mais les Picards s'y étaient opposés, se faisant forts de défendre seuls leur capitale. Et comme la favorite revenait toujours dans les conversations, Médicis n'hésita pas, sinon à défendre sa cause, du moins à la protéger contre toute violence (2). Presque tous ces visiteurs avaient à Rome quelque requête ; l'éloquence persuasive et les bonnes raisons du légat, jointes au souci de conserver son appui, les apaisaient d'ordinaire (3).

(1) Le récit détaillé de la prise d'Amiens, de l'effet produit sur les esprits et des démarches du légat, se trouve dans la *Relation*, f. 104-107.

(2) Le sans-gêne et l'impudence avec lesquels Henri IV affichait ses relations avec Gabrielle d'Estrée passait en effet les limites. (« Il la baisoit devant tout le monde, et elle lui en plein conseil », P. de l'Estoile, *l. c.*, p. 325). Le roi souhaitait beaucoup que le légat visitât la marquise ou tout au moins la reçût, et elle davantage encore; et cette situation n'allait pas sans gêner Médicis, obligé d'user de savante diplomatie pour garder sa dignité sans trop blesser le roi. (Cf. *Relation*, passim, et notamment f. 83 v. et 97 v.). Après de nombreuses instances, Gabrielle d'Estrée déclara que puisque le cardinal ne voulait pas la recevoir, elle irait tout de même chez lui. « Il ne me mettra pas à la porte », dit-elle. « Non, répondit Médicis, lorsqu'on lui fit part de cette intention ; si elle vient, je la recevrai ; mais je lui ferai les observations que mérite sa conduite ». La favorite n'insista pas. *Ibid.*, f. 97.

(3) La *Relation* ne signale qu'un échec, auprès du comte de Soissons, Charles de Bourbon-Conti, « per l'unione del quale si adoprò assai con la madre, con il fratello e con la cognata, e ne cavò speranza, ma non effetto », f. 107.

Digitized by Google

Au milieu du mécontentement général, les anciens ligueurs retrouvaient leurs vieilles haines, essayaient d'exciter le peuple contre les hérétiques, et désignaient notamment à ses fureurs la princesse de Navarre, chez qui les prêches se tenaient toujours : à la Seine, elle aussi ! Mais sur le peuple comme sur les grands le cardinal avait prise; il manœuvra l'opinion, défendit la sœur du roi. Bref, il réussit à empêcher toute sédition (1).

La politique de Médicis ne manquait pas de détracteurs, dans le personnel même de la légation (2). Celle-ci comprenait une douzaine de prélats italiens, évêques, référendaires de la signature, auditeurs de Rote, protonotaires, etc. Ils devaient, pour la plupart, leur choix à l'intrigue ; mais le remords de s'éloigner de la ville les avait déjà saisis en cours de route, à Suse, où ils apprirent un certain nombre de promotions. Ils regrettèrent de n'être plus à Rome pour y soutenir leur propre candidature. Ce fut bien pis lorsqu'ils arrivèrent à Paris, où sévissait la peste. A chaque annonce d'un nouveau décès, la peur les saisissait de plus belle, et même l'un d'eux, certain Mgr Palla, secrétaire de légation, en devint fou (3). Les autres, préoccupés de leur santé et de leur carrière, beaucoup plus que du succès de l'ambassade, passaient leur temps à cabaler : à tout prix, ils voulaient partir. Dans leurs lettres à Rome, ils disaient le cardinal atteint de sénilité et incapable de rien mener à bien, demandaient qu'on l'aiguillonnât, faisaient de la France un tableau tout différent de celui qu'en traçait leur chef. A Paris, ils multipliaient les visites, se faufilaient chez les ministres, cherchaient à prendre en main la conduite des

(1) Si l'on en croit la *Relation*, Médicis fut alors le maître de la situation : « Pareva il Legato in quel tempo arbitrio di tutto il Regno, sendo visitato et honorato dal Re, che lo visitò in casa sua, cosa insolita, e da tutti i Principi, i quali tutti pendevano del suo consiglio », f. 107. L'affection et l'admiration faussent peut-être bien, ici, le jugement du narrateur, et sans doute exagère-t-il un peu le rôle de son maître...

(2) La correspondance du légat, ainsi que la *Relation*, fourmille d'allusions à l'activité brouillonne de ces remuants prélats.

(3) « Mons. Palla, segretario, huomo di poco animo, per pavura e per infermità, diventò mentecatto et al tutto inutile », *Relation*, 82 v.

Digitized by Google

négociations. Peine inutile, en général, car plusieurs d'entre eux passaient pour des créatures de l'Espagne, et leurs intrigues n'arrivaient qu'à les disqualifier davantage (1); mais le légat devait contenir tout ce monde, neutraliser les mauvais effets de leurs rapports en curie, les rabrouer quand leurs critiques à l'égard du roi devenaient trop insolentes.

Quelquefois, il lui fallait soutenir contre eux de véritables luttes. Pour reprendre Amiens, Henri IV avait besoin de troupes, de munitions, de vivres, et l'argent manquait dans ses coffres. Le Parlement, mécontent de la gestion des finances, lui refusait son concours; il exigeait des comptes avant tout, et la promesse que les ressources, à l'avenir, ne passeraient plus par les mains des trésoriers royaux, mais seraient confiées au Parlement lui-même. Dans ces conjonctures, l'appui du légat était nécessaire au roi. Mais les prélats estimaient, au contraire, d'une politique supérieure de profiter de sa faiblesse pour terminer de haute lutte les affaires de la légation. Quelques ligueurs impénitents les excitaient en sous-main. Pressé à l'intérieur et aux frontières, il faudrait bien que le roi cédât (2). Le secrétaire d'Etat, relancé par eux, risquait à Médicis quelques conseils, l'engageait, sans oser trop préciser, à profiter de toutes les occasions (3). Mais de tels procédés répugnaient au légat, et il savait alors trouver des réponses d'une belle hauteur. Non, écrivait-il, au cardinal neveu, « je ne crois pas devoir prêter l'oreille à certains conseillers, tout pleins de zèle pour le service du pape, mais peut-être de peu de prudence, en tout cas sans grande tendresse à mon endroit. Ils m'affirment qu'il est bon d'étreindre le roi pendant qu'il étouffe, de lui mettre le pied sur la gorge. Cela, moi, je ne sais pas le faire, et je ne crois pas que telle soit l'intention du pape.

(1) Henri IV se plaignit un jour ouvertement à Médicis que le pape eût envoyé avec le légat deux « ennemis » du roi de France, l'évêque de Mantoue Francesco Gonzaga, et le protonotaire Amalteo. *Relation*, f. 88.

(2) *Relation*, fol. 111.

(3) Dépêche d'Aldobrandini, du 11 juin 1597, Arch. Vatic., *Fondo Pio*, vol. 254, fol. 115.

Digitized by Google

D'abord, ce n'est pas bien ; de plus, avec ces procédés, je le dis hardiment, l'on courrait à une rupture (1) ». Belle réponse, où se révèlent à la fois la noblesse de l'homme et la perspicacité du diplomate.

* * *

Les mémorialistes de la fin du XVIe siècle louent surtout Médicis d'avoir été « l'ange de la paix entre la France et l'Espagne » (2). L'absolution d'Henri IV à peine décidée, Clément VIII avait formé le projet de réconcilier le roi avec Philippe II. Dans son idée, les deux souverains devaient unir leurs armes contre l'ennemi commun, l'éternel danger pour la chrétienté, le Turc. Dans ses instructions au nouveau légat, le cardinal Pietro Aldobrandini recommanda très chaudement cette affaire à l'activité de Médicis, et lui suggéra même les arguments qu'il pourrait faire valoir. Ce rêve de croisade n'aboutit jamais ; mais la paix, déjà suffisamment désirable pour elle-même, fut due sans conteste aux efforts de la diplomatie pontificale et en particulier du cardinal de Florence.

Dès sa première entrevue avec le roi, Médicis aborda cette question. Conformément aux suggestions du pape, il offrit d'envoyer un de ses prélats au cardinal Albert d'Autriche, gouverneur des Pays-Bas, pour l'amener à engager le premier les pourparlers. Henri IV prit son temps pour répondre, et finalement refusa. Si l'émissaire pontifical vient de France, dit-il, on me soupçonnera d'être l'instigateur de la démarche ; écrivez à Sa Sainteté que si quelqu'un doit agir au nom du pape, il parte de Rome ; et il maintint son point de vue malgré les instances réitérées de Clément VIII. Du reste, il ne se montrait nullement pressé : le temps, estimait-il, travaillait pour lui ; d'autre part, allié avec la reine d'Angle-

(1) Chiffre du 25 juin 1597, Arch. Vatic., *Fondo Pio*, vol. 254, fol. 61.

(2) Palma-Cayet, *Chronologie novenaire*, t. II, p. 100. Cf. Id., *Chronologie septenaire*, éd. Buchon, p. 167 ; Cheverny, *Mémoires*, éd. Michaud et Poujoulat, 1re série, X, p. 556 et seq. ; P. de l'Estoile, *l. c.*, p. 391, 395, 399 ; Sully, *Mémoires*, éd. Michaud et P., 2e série, II, p. 269.

Digitized by Google

terre, il ne voulait rien engager contre le gré de celle-ci. Aussi, à toutes les nouvelles ouvertures du légat, opposa-t-il tout d'abord des réponses aussi évasives qu'affectueuses (1).

Dans les premiers jours de mars 1597, cependant, il changea d'attitude, et se montra décidé à négocier; des difficultés étaient survenues avec la reine Elisabeth à propos de Calais; le roi et l'ambassadeur d'Angleterre avaient échangé des paroles plus que vives : Henri IV voulait arranger, désormais, ses affaires tout seul (2). De plus, Philippe II lui-même lui avait fait proposer d'entrer en pourparlers (3).

Malheureusement, sur ces entrefaites, survint la prise d'Amiens. Si l'on en croit les *Mémoires* de Sully, le roi, lorsque Médicis lui parla de paix, se contenta de lui répondre que « le bruit qui se faisait pour reprendre Amiens lui avoit bouché les oreilles, et n'entendroit à aucune voye d'accord qu'il n'eust repris cette place » (4). Telle n'est pas l'exacte vérité; du moins, si Henri IV dit cette parole dans un moment de vivacité, il ne se maintint pas dans cette attitude (5). En effet, la place ne fut rendue que le 25 septembre, et bien avant cette date les conversations reprirent, et l'affaire avança.

En même temps qu'il envoyait Médicis comme légat en France, Clément VIII faisait partir pour l'Espagne Fra Bonaventura da Calatagirona, général des Cordeliers, sous prétexte d'y visiter les maisons de son ordre, en réalité pour voir Philippe II et tâcher de le disposer à la paix. Le vieux souverain sentait ses forces décliner, et ses affaires militaires

(1) *Relation*, fol. 76, 84 v., 85, 86 v., 93.

(2) *Ibid.*, fol. 100, 103 v.

(3) Lettre du 8 mars 1597, et chiffre du 10 mars, *Fondo Pio*, vol. 254, fol. 31, et *Nunz. di Francia*, vol. 45, f. 30. Le Roi Catholique, furieux que le pape n'eût pas imposé la paix deux ans auparavant, comme une des conditions de l'absolution du roi de France, demandait à Henri IV de traiter sans l'intervention de Clément VIII. Mais le roi n'y voulut jamais consentir ; il répondit à l'Espagnol que s'il consentait à traiter, c'était sur les instances du pape, et qu'il entendait ne pas négocier sans lui.

(4) Ed. Michaud et P., *l. c.*, p. 269.

(5) A plus forte raison ne faut-il pas croire Cheverny lorsqu'il prétend, (*l. c.*, p. 557) que les premières ouvertures de Clément VIII à Philippe II ne furent faites qu'après la reprise d'Amiens par Henri IV.

Digitized by Google

allaient assez mal. Pour son jeune fils, don Philippe, héritier du royaume d'Espagne, pour sa fille aînée qu'il voulait marier à l'archiduc Albert, cardinal d'Autriche, avec les Pays-Bas pour dot, il désirait en finir avec la guerre (1). Quand le franciscain eut bien pénétré les intentions du roi, il laissa un autre moine achever la visite des couvents et revint à Rome, informer le pape. Clément VIII, apprenant par le légat les meilleures dispositions d'Henri IV, et comprenant qu'il fallait abandonner l'idée d'utiliser l'un des prélats de Médicis, expédia dans les Pays-Bas, auprès de l'archiduc, le P. Bonaventura (2). Celui-ci se trouvait à Bruxelles quand Amiens tomba aux mains des Espagnols.

Or Médicis ne tarda pas à obtenir du roi, pour l'émissaire officieux, l'autorisation de passer en France. Henri IV le reçut, et plusieurs fois le cordelier refit la route de Bruxelles à Paris, et traita avec les ministres (3). Il était surtout question, alors, d'une trève de quelques mois, et l'on conçoit facilement qu'Henri IV n'en voulût qu'à la condition qu'on lui rendît d'abord Amiens : il en faisait le siège, et n'entendait pas que ses préparatifs fussent retardés. Médicis, d'ailleurs, le comprenait, et au lieu de hâter les négociations, il les ralentissait plutôt (4). Enfin, les Espagnols rendirent la ville le 25 septembre, et une fois passé le plus fort de l'hiver, les plénipotentiaires de France et d'Espagne se trouvèrent réunis à Vervins, sous la présidence du légat (5). Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail de leurs discussions, qui se prolongèrent quatre mois, d'autant plus épineuses qu'Henri IV et Philippe II n'étaient pas seuls en cause, mais aussi la reine d'Angleterre, le duc de Savoie et les confédérés des Pays-Bas. Maintes fois l'accord parut impossible et les négociations sur le point d'être aban-

(1) Cf. *Mémoires* de Cheverny, *l. c.*, p. 557 ; Palma-Cayet, *Chronologie septenaire*, p. 167.

(2) *Relation*, fol. 100 v.

(3) *Relation*, f. 107, 113 v.

(4) *Ibid.*, f. 114 v.

(5) Le 8 février 1598. A partir de f. 113, la *Relation* est toute entière consacrée à la conclusion de la paix (f. 113-135). De même la correspondance du légat, depuis cette date jusqu'au mois de juillet.

Digitized by Google

donnés; pour garder le fil attaché, il fallut toute la sagesse et la haute impartialité du légat. Arbitre toujours respectueusement écouté, sinon toujours obéi sans résistance, ce fut vraiment lui qui « moyenna » la paix (1).

La France toute entière lui en sut gré, et le roi lui dit qu'« après Dieu il la tenait de sa prudence et de son habileté (2). » Le cardinal, n'ayant fait état que de la justice et de la situation militaire, et n'ayant obéi qu'à sa conscience, croyait s'être acquis de même la reconnaissance de Philippe II. Il se trompait. Les Espagnols, au lieu d'imputer aux revers de leurs armes les clauses humiliantes du traité de Vervins, en voulurent au légat de ne pas les avoir assez soutenus. Surtout, ils ne lui pardonnèrent jamais d'avoir osé dire du bien de la France, et affirmé continuellement, dans ses dépêches, le contraire de ce que les ambassadeurs du roi Catholique s'efforçaient de démontrer à Rome (3).

*
* *

Alexandre de Médicis quitta la France trois mois après la conclusion de la paix. Le jeudi, 3 septembre, il eut, à Fontainebleau, son audience d'adieu, où le roi le pria d'accepter « en sa souvenance » un superbe diamant (4). Peu d'ambassadeurs laissèrent en s'en allant de pareils regrets; Médicis avait gagné plus que l'estime de ceux qui l'avaient fréquenté, leur affection sincère, et plusieurs, en prenant congé de lui, ne purent retenir leurs larmes. En quelques mots, le grand chancelier Philippe Hurault de Cheverny lui rend, dans ses *Mémoires*, le plus bel hommage : « Vers la fin de cette année, le cardinal Alexandre de Médicis, qui estoit légat en France

(1) Cf. Palma-Cayet, *Chronologie septenaire*, p. 171 : « Le traicté de la paix ayant esté long temps disputé, souvent rompu, par fois désespéré, est enfin conclu à Vervins entre les roys très chrestien et catholique, en la présence d'Alexandre, cardinal de Florence, légat de Sa Sainteté, qui vertueusement travailla à promouvoir ceste paix et réconciliation ». — *Mémoires* de Cheverny, p. 567.

(2) De Thou, *Histoires*, t. V, l. 120, p. 734, dans l'édition de Londres, 1733.

(3) *Relazione di Giovanni Dolfin*, *1598*, p. 482 et 494, dans les *Relazioni degli ambasciatori Veneti*, publiés par Alberi.

(4) P. de l'Estoile, *l. c.*, p. 420.

Digitized by Google

d'assez long temps, comme a esté cy-devant de long temps remarqué, et après y avoir séjourné deux ans, et avoir obligé le Roy et la France de l'heureuse paix qu'il y avoit moyennée et establie, s'en retourna trouver Sa Sainteté avec toute sorte de satisfaction de Sa Majesté et de son royaume, et bonne amitié et parfaite intelligence entre eux, et mesme grande correspondance avec les premiers et principaux de cet Estat (1). » Que l'on veuille bien se rappeler le pénible début des négociations dont la venue de Médicis avait été le couronnement. En 1595, la reprise des relations entre la France et le Saint-Siège comptait bien des adversaires, tant à Rome qu'à Paris, et même ceux qui la favorisaient gardaient quelque inquiétude. Trois ans après, chacun pouvait se féliciter de les voir rétablies.

Victor MARTIN.

Lettre du légat Alexandre de Médicis, dit le cardinal de Florence, au cardinal Pietro Aldobrandini, neveu et secrétaire d'Etat du pape Clément VIII, du 8 septembre 1597 (2).

Archives vaticanes, NUNZIATURA DI FRANCIA, *vol. 46, f. 126 et seq.*

Illmo e Rev^mo Mons. mio colendissimo,

Mi parrebbe mancare a me stesso e far gran torto a questo popolo, se io non desse notitia particolare a V. S. Illma della devotione di questo regno, non solo in pigliare con si buon modo questo giubileo, ma ancora in molte altre devotioni che hanno, et osservationi dei precetti della Chiesa, a che non sono inferiori a gl'Italiani, ma in molte cose gli

(1) *Mémoires* de CHEVERNY, *l. c.*, p. 567. Un incident ridicule faillit assombrir les derniers instants passés en France par Médicis. Le légat avait exprimé le désir de passer, en s'en retournant, par Saint-Germain-en-Lay, pour y voir le château. Sully, sur l'ordre du roi, commanda à Mourier, concierge du château, de tendre toutes les salles des plus belles tapisseries de la Couronne. Ce que fit le concierge, mais avec si peu d'esprit qu'il ne choisit, pour la chambre du légat, que des tapisseries ayant appartenu à la reine Jeanne de Navarre et représentant des scènes injurieuses pour la papauté et expliquées par des dessins satiriques. Heureusement, Sully prit les devants pour voir si tout était en ordre, et arriva à temps pour réparer la bévue. *Mémoires* de SULLY, p. 298.

(2) Voir *supra*, p. 248, note 1.

Digitized by Google

superano, come si vedrà per questa narrativa. Cominciandomi dal giubileo, che non prima si seppe che era venuto, che si cominciorno tutti a preparare e domandare come si doveva pigliare; poiche è stato publicato, con numero infinito concorsero alla processione generale che si è fatta, dove è intervenuto tutto il clero, tutti i vescovi che sono a Parigi, et il cardinal Gondi, et io. Si partì dalla chiesa cathedrale et andò a Santo Augustino, con tutti i Tribunali dietro, secondo i loro ordini, che son gran numero di persone. Quello che mi dette molta consolatione fu che si vedevano venire i parochiani da tutte le loro chiese, con i loro standardi, i quali son molto ricchi, con ricami di punti e non di pennello, et con loro andavano i popoli, huomini et donne, et ciascuno guidava il suo gregge; andavano con tanta simplicità et con tanto bell'ordine ch'io non lo so esprimere. Nella chiesa, quasi tutti ginocchioni, et gl'huomini tutti scoperti il capo, come stanno sempre nelle chiese. Le donne tutte hanno il libro in mano o sotto il braccio; erano vestite honestissimamente, coprendo l'habito francese tutto il petto, et sopra tutto di nero. Per la strada, pienissima di popolo, non fu mai alcun tumulto, nè cavalli, nè carrozze, nè huomini mai attraversarono il corso, nè lo impedirono. Ma perche erano assai di quà di là per le strade, lasciarono non piu che due braccia nel mezzo; nè vi fu alabardieri, nè soldati, che procurassino di far largo, che solo si viddero quelli che han la guardia della città al principio et al fine, cioè alla chiesa di Sant'Agostino, dove fu fatta la statione et vi si cantò la messa per il vicario del cardinal Gondi, et il servitio et canto di quella fu fatto dai canonici et preti della cathedrale, al fine della quale io detti la beneditione solenne : et vi era tanto numero di persone, et si stivate, che non si potevano inginocchiare. Di poi, i digiuni si son fatti con molta osservanza, perche ai pasticcieri, che son molti in questa terra, non si è visto se non cibi da quaresima, nè un solo ovo, nè a beccai punto di carne. Alle chiese che ha deputato il cardinal Gondi, è stato concorso grandissimo dalla mattina sin alla sera, dove io sono stato, et ho visto che andavano per pigliare l'Indulgenza, et non con altro fine; han fatto molt'orationi et molt'elemosine, che io ho visti i bacini di varii che attaccavano per luoghi pii pieni di monete grosse, et ho visto molti che facevano limosine a un per uno a tutti i poveri che trovavano.

Se io volessi dire l'honore che fanno a me, empierei più fogli, perchè non sono satii di vedermi, et corrono per le strade come se io arrivassi di nuovo, et sempre cresce questo, e da loro stessi i bambini piccioli di quattro o cinque anni s'inginocchiano quando io passo, et giungono insieme le mani, et si rallegrano. Credo certo che quello che io ho visto nell' esteriore sia ancora nell' interiore, perche desiderano

Digitized by Google

tutti sopramodo la pace, et per mezzo di questo giubileo et di Sua Santità la sperano

Questo regno è tanto fertile et si popolato, che, non ostante che sia travagliato dalla guerra, ad ogni modo riluce, e dove non sono propriamente i soldati, si rifà : come interviene a questa città, che mi ha detto il cardinal Gondi, che, poi che io sono, in Parigi et nei borghi se ben mezzi rovinati, è moltiplicato il popolo centomila anime ; et io credo che sia vero, a quello che io veggo.

Io scrivo quello che è vero, et se altri hanno altre opinioni, chiudono gli occhi per non vedere. Quello che io scrivo di Parigi è il medesimo per tutto il regno, dove non prevagliono gli heretici, che non sono potenti in molti luoghi, et per tutto sono molti cattolici. Quei che sono cattolici fra molti heretici son più perfetti che altrove. Ogni anno gli heretici perdono di campo, perche nessuno passa dalla loro, et dei loro molti se ne convertono; et han fatto una scrittura stampata in lingua francese, che la hanno intitolata il pianto della religione riformata, dove si veggono le loro afflittioni et quanto ogni giorno perdono. Loro soli son contra la pace, et di fuori han chi li fomenta, perche temono che fatta la pace non si volti la guerra contro di loro, per i mali portamenti che han tenuto contro il re.

Io non vorrei nel lodare i Francesi esser tenuto partiale, o poco accorto, o che lo faccia per qualche interesse ; dicendo il vero non temo, perche chiara cosa è che son liberi da molti vitii : non si danno quasi mai. E ben vero che quando si adirano vanno d'accordo fuori della città et fanno a coltellate, et molte volte si ammazzono, che è quasi un duello ; ma questo accade rarissime volte. Sano assai dati al mangiar bene, ma del bere in universale non son disordinati ; non giuocono molto. De i vitii di carne ci può esser disordine, ma non passa fornicatione o adulterio ; quasi tutti hanno moglie ; non ci sono meretrici publiche. Santificano le feste, ne i quali giorni stanno quasi sempre in chiesa, le quali non abusono con fare all' amore ; odono la messa cantata ogni giorno festivo, et quasi tutti cantano con i Preti, et sanno a mente tutte le cose communi, et le cantano con buona misura.

Parocchiani di questa città son tutti dottori, et predicano ogni giorno festivo due volte ; sono riveriti come se fussero vescovi. Le chiese son ben fornite a modo loro, et ben servite et di canto et d campane che l'hanno perfette. Non hanno molti confessori, ne sufficienti, et a questo i Parrochiani sono molto stretti, perche vadino a loro nell' essamine de i confessori et delli ordinandi. Non ci sono molti buoni ordini, et molta negligenza ne i vescovi, i quali non si possono scusare, come fanno, perche quelli che vogliono fare il debito

Digitized by Google

loro sono temuti, et non sono impediti, et alcuni vescovi più accurati che gl' altri fanno osservare il concilio etiam che non sia publicato, perche quà le cose non si assottigliano come in Italia.

Io non voglio entrare nell' abusi che ci sono nelle cose beneficiali, perche harrei troppo che dire ; basta che i vescovi et abbati commendatarii si potrebbono portar meglio ; dico bene che essendo tanto disordine nelle provisioni o nominationi quanto è, le chiese non stanno male come parrebbe che per questi inconvenienti dovessero stare, perche i canonici nelle cathedrali seguitano i loro ordini et istituti, et i monachi nelle Badie fanno i loro debiti, almanco nel choro.

Le curate stanno meglio che l' altre, massime nelle città et nelle terre grosse, perche i secolari ne hanno la cura, quanto alle fabriche, et paramenti, et officiature, et sono come in Italia gl' operai ; et questi, quando manca qualche cosa, danno mano alle borse loro, et fanno in modo che le chiese si conservano, et le sagrestie son ben fornite.

Tutte le chiese patiscono di messe basse, perche questi non procurano se non le cantate, alle quali interviene tutto il popolo. Le basse son dette o da mercenarii, a chi volta per volta son date limosine per che le dichino, et questi portano da loro i paramenti, calici, cera, et tutto il bisogno della messa, perche le sagrestie non accommodano di niente. Di qui viene che sono in tanto disordine le ordinationi, perche i preti secolari sono ordinati senza titolo, et della messa vivono, et i frati, se non son sacerdoti, mal volentieri son ricevuti ne conventi, perche, sendo i mendicanti poverissimi, si sostentano, et male, con le limosine che hanno per le messe ; delle quali per i morti se ne dice un numero infinito, et per infirmità, et per chieder gratie. Se muore una persona di qualità, cioè che habbia il modo, si dura un anno continuo a dir messe per l'anima sua, et l'altare della sua cappella, o quello dove sta presso sepolcro stà quasi sempre parato di nero; et in capo all' anno, oltre all' altri che si son fatti, si fa un anniversario solenne.

Il rimediare al disordine della mala promotione non è difficile, purche i vescovi ci porghino le mani, a che io fatto ogni diligenza, ricordando, ammonendo, et riprendendo, et spero che non debba essere senza frutto. Al disordine delle messe basse sarà difficile, perche non se ne servono quasi ad altro che per i morti. E vero che se non fussero i preti ordinati senza titolo et senza virtù non ci sarebbero tanti vagabondi, e de i frati tanti ignoranti se fussero più diligentenente essaminati, et non bastasse ai vescovi la fede de i loro superiori. Io fò quanto so et posso, et spero in Dio et nel gran nome che ha qua il Papa, che si sieno con il tempo et con la pace per rime-

Digitized by Google

diare molte cose. Io non posso far tutto, che ci bisogna anni et anni, et questi capi son duri, et non si haranno mai se non con le buone, et ancor con queste sarà difficile, perche hanno grand' affettione alle loro usanze, et le mutano mal volentieri, et a questo bisogna tirarli con molta patienza et con paterne essortationi, come mi pare haver fatto et fare continuamente; et ci sono de i vescovi che mi odono volentieri, et non dispiacciono loro le cose che io propongo ; et ce ne sono di quelli che hanno fatto venire per loro uso il nuovo Pontificale, et piace loro infinitamente ; altri dicono, massime i vecchi, noi siamo usi così. Ambiscono tutti la gratia del papa; et nel clero non ci sono heretici de i preti secolari; de i frati, si, et ci sono molti ministri che sono stati frati.

De i Parlamenti non parlo, perche sono contro alla libertà ecclesiastica; nondimeno vi sono degl' huomini da bene et che temono Dio, et si è havuta in Parigi buona sorte, perche alcuni che ne ha aggiunti il Re per haver denari sono huomini di buona mente, et inimici di quelli che si dichiarono più contro alla Chiesa. Le maggiori difficultà che ci sieno per havere nelle riforme, nel Concilio, et nel racquistar la libertà ecclesiastica si hanno a havere con i Parlamenti et nei Consigli ; ma quando il Re vuole et ha l'intera auttorità, fanno all' ultimo a modo suo. E ben vero che gli va secondando et non li sforza, et molte volte gli contradicono, et quando non possono far altro si protestano di acconsentire per forza. Non ve ne sono molti heretici, ma si dubita di alcuni, da quel che dicono et da quello che scrivono. Io ho cerco di rimediare a libri heretici che si vendono e si stampano ; non ho profittato quanto vorrei, ma si è fatto qualche cosa, et non mi sono perso, che ci sono dietro tuttavia, et mi sono promesse gran cose, ma all' esseguire si va adagio, et io non mi maraviglio perche se ne vendono ancora di quelli che sono scritti contro alla persona del Re.

Ancorche la negligenza regni qua in molte cose, non mancano delli zelanti, i quali vengono spesso da me, ricordarmi molte cose et dirmi molti disordini, et scoprirmi alcune male fatte, le quali parte son vere, parte no. Ne ho scoperto molti che lo fanno per interessi privati, infra i quali sono quelli che mi avvertono di male provisioni de vescovadi o badie. Qualche volta è vero, qualche volta fanno questo perche caschino in loro; et ci è stato uno tanto impertinente che per havere un vescovado si è opposto a quello che era nominato dal Re, et si è servito del favore della sorella del Re, la quale, non si ricordando della setta che tiene, me ne ha fatto parlare, et mandatomi un memoriale in suo nome. Io l'ho contrasegnato, et se mi sarà creduto, non harà nè quello nè altro : quello al certo non l'harà, perche è quasi spedito per altro.

Digitized by Google

Se questa lettera havesse a esser letta da altri che da V. S. Illma, che so che m ama, dubitarei che ella non giudicasse che io mi perdessi in queste cose, et non attendessi a quelle che si stimano più. Io attendo a tutto, et fò tutto quello che so et posso. Et questo sia per fine, con il quale me li raccomando. Dio la conservi et prosperi. Di Parigi, il dì 8 settembre 1597.

Di V. S. Illma et Rev^{me},

Humilissimo servitore
Il Card^{le} di Firenze.

Digitized by Google

Un Sermon de saint Optat pour la fête de Noël

L'édition du texte imprimé ci-dessous était prête au moment où la guerre éclata ; j'en avais transcrit la lettre, à Orléans, dès l'été de 1911 (1). Le commentaire qu'il me semblait demander n'était pas encore complètement rédigé. Sans « l'appel aux armes », cette publication aurait eu lieu, probablement, en octobre 1914. Je ne regretterai pas trop, finalement, d'avoir dû la différer.

Le beau sermon d'Optat n'est sans doute plus inédit, depuis plusieurs années déjà. Il fait partie du lot de sermons augustiniens que D. G. Morin a tirés d'un manuscrit de Wolfenbuttel, et luxueusement imprimés en Bavière en 1917 (2). Sa réédition me semble toutefois nécessaire pour plusieurs raisons.

Le manuscrit de Wolfenbuttel, qui est du IXe siècle et représente un archétype différent du vieux recueil de Fleury, n'a pas gardé en tête du morceau la mention du nom de saint Optat. Perplexe, D. G. Morin proposa tout d'abord celui de Quotvultdeus (3). Il se souvint ensuite, grâce à une ancienne notice de Léopold Delisle, de l'intitulé du manuscrit d'Orléans (4) ; mais il se contenta d'indiquer la restitution à l'évêque de Milève (5) comme plus ou moins vraisemblable (6). S'il avait connu directement le texte d'Or-

(1) Je dois ajouter, pour tout dire, que D. Morin avait été informé, en 1912 ou en 1913, de mes intentions relativement au manuscrit d'Orléans ; mais il est fort possible qu'il n'y ait pas pris garde.

(2) *Sancti Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti... Accedunt ss. Optati Milevitani Quotvultdei Carthaginiensis episcoporum aliorumque ex Augustini schola tractatus novem.* Kempten — Munich (puis, sous une nouvelle couverture et sans dédicace, Zurich, 1918), p. 170-178.

(3) *Revue Bénédictine*, t. XXXI (1914), p. 161, et cf. p. 121.

(4) *Not. et ex. des Mss. de la Bibliothèque Nationale*, t. XXXI, première partie, 1884, p. 374.

(5) Je m'en tiens à la transcription « *Milève* », reçue parmi nous depuis des siècles : pour être tout à fait exact, il faudrait épeler le nom numide : *Mileu* (en latin *Mileum*, cf. A. Souter, *English historical Review*, t. XXXII (1917), p. 428 ; aujourd'hui *Mila*, cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. V (1920), p. 242).

(6) Le feuillet du titre, comme reproduit plus haut, paraît attribuer formellement à saint Optat ; mais c'est sans doute une impression de raccourci.

Digitized by Google

léans, il n'aurait certainement pas cédé à ces hésitations ni gardé cette réserve.

En outre, la rédaction du IXe siècle, par suite d'une légère variante dès la première ligne, ne permet pas de se rendre bien compte que le discours avait été composé, non point pour la fête des saints Innocents, comme l'a voulu l'ordonnateur de la collection primitive, mais en réalité à l'occasion de la fête de Noël; et ce point est d'importance tant pour l'histoire liturgique que pour l'intelligence du sermon lui-même et la juste appréciation de la pensée de l'orateur.

Enfin et surtout, la copie carolingienne, meilleure en quelques endroits que l'exemplaire du VIIIe siècle, est souvent défectueuse; soit simplement parce qu'elle est plus récente et se place dans la ligne de transmission à un degré inférieur, avec un bagage supplémentaire d'oublis et de bévues ; soit encore parce que le scribe, mieux éduqué, a cru devoir polir son modèle et le mettre en harmonie avec les goûts de son époque. On remarque, en particulier, dans le manuscrit de Wolfenbuttel une fâcheuse transposition de la partie centrale du discours, transposition qui résulte sans doute du déplacement d'un feuillet de l'archétype. Cet accident, qui fausse tout le développement de la seconde moitié du texte et auquel le manuscrit d'Orléans permet juste de remédier, suffirait à légitimer la reprise d'un écrit digne, par son antiquité et en raison des mérites de son auteur, de figurer avec honneur dans l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne.

Il apparaîtra, au surplus, que la rencontre des deux manuscrits d'Orléans et de Wolfenbuttel donne le moyen d'établir, excepté pour un très petit nombre de points, une rédaction aussi proche que possible de l'original. C'est, à tout le moins, la tradition du sixième siècle, — celle que nous devons, je croirais, à saint Cé-

Aussitôt après, dans la Préface p. III, l'éditeur s'exprime plus clairement : « *Incerti* auctoris, at certe antiqui et Africani sermo hucusque ineditus... Coniectari licet orationem in monasterii conventu habitam esse ... Ceterum Africanis locutionibus sermo pullulat... In antiquissimo cod. Floriacensi... sancto Optato Milevitano episcopo, et quidem *forsitan iure*, adscriptam esse recordatus sum ». Enfin, dans les Notes concernant le texte, p. 177 s., D. Morin semble prendre au sérieux l'indication du manuscrit d'Orléans, puisqu'il renvoie pour une douzaine d'expressions soit au texte soit à l'Index du traité contre les Donatistes.

Digitized by Google

saire d'Arles (1) — que les deux témoins parallèles nous font recouvrer matériellement ; et saint Césaire, dans la circonstance, n'aura été, à part la modification du titre, qu'un organe transmetteur.

Je n'ai pas à insister sur la convenance de ces explications préliminaires, dont on voudra bien excuser la longueur, encore qu'il eût été aisé d'y ajouter. Hormis les références, désormais inévitables, au manuscrit de Wolfenbuttel et aux notules de son éditeur (2), la suite de cette étude n'est que la mise au point du travail préparé à la veille de la grande guerre.

*
* *

Saint Optat, qui fut évêque de Milève en Numidie au temps des papes Damase et Sirice (3), s'est fait connaître par un traité en sept livres contre les partisans du schisme de Donat, ouvrage plein d'intérêt, d'un style tout à la fois apprêté et rude, mais vigoureux, sincère, animé d'un grand esprit de charité. L'histoire littéraire n'a pas signalé d'autre écrit portant le nom d'Optat que cet écrit de controverse (4). Ses compatriotes Augustin et Ful-

(1) D. Morin a mentionné aussi le nom de saint Césaire en examinant la composition du manuscrit de Wolfenbuttel : *op. cit.*, p. XXXII sq. Non qu'on doive considérer cette collection comme proprement césarienne, c'est à dire faite de sermons interpolés selon les procédés, désormais connus, de l'évêque d'Arles (voir la remarque pertinente de D. DE BRUYNE, *Revue Bénédictine*, XXXIII (1921), p. 78). Mais il paraît bien établi, d'autre part, que saint Césaire eut entre les mains un immense dépôt de sermons de saint Augustin, au point qu'il n'est pas exagéré de lui attribuer en définitive la conservation de presque tous ceux que nous lisons encore. Césaire, en outre, répandit dans les Gaules, nous le savons également, un grand nombre de recueils destinés à la prédication. Or je constate que le manuscrit d'Orléans renferme une « omelia in depositione sancti Honorati » qui nous ramène bien de quelque manière à Arles et qui, de fait, est l'œuvre de saint Césaire (cf. *Revue Bénédictine*, IX (1892), p. 55).

(2) *Op. cit.*, p. 177 sq.

(3) Voir le *Liber secundus* du traité, c. 3, (éd. de Vienne, p. 37). On lira à ce sujet P. MONCEAUX, *Compte-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, 1913, p. 450-453), et du même auteur, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. V, 1920 : « Saint Optat et les premiers écrivains donatistes », p. 249.

(4) Voir la notice de saint Jérôme, *De viris inlustribus*, c. 110.

Digitized by Google

gence ne semblent pas mieux informés que saint Jérôme à cet égard (1). Cependant un sermon de saint Optat pour la fête de Noël s'est conservé — par quelle voie probable je l'ai déjà indiqué — dans deux recueils apparentés : l'homéliaire de Fleury-sur-Loire, de la première moitié du VIIIe siècle (2) (manuscrit n° *131* de la Bibliothèque municipale d'Orléans, pages 78 à 87); l'homéliaire carolingien de l'ancienne Bibliothèque ducale de Wolfenbuttel (3) (manuscrit n° *4096*, fol. 8 v° à 12 r°).

Le recueil de Fleury est depuis longtemps connu — sinon bien connu en tant que recueil. Il a fourni aux Mauristes, qui le citent fréquemment, plusieurs sermons nouveaux de saint Augustin (4), et c'est apparemment par suite d'un malentendu que ces diligents ouvriers n'ont pas publié le texte qui s'offrait à eux sous un titre inoubliable. Plus récemment, les déprédations de Libri ont mis de nouveau en évidence cet important manuscrit, et L. Delisle en a donné une description minutieuse (5), dont il reste seulement à faire bénéficier l'histoire littéraire (6). Quant au volume de Wolfenbuttel, il vient de trouver un éditeur que tout qualifiait pour cette tâche et qui a fait lui aussi, dans ce volume perdu en Germanie, une ample moisson d'admirables discours de saint Augustin et de l'école de saint Augustin (7). Rencontrant dans ce contexte, mais privée cette fois d'étiquette, la composition de l'évêque de Milève, D. G. Morin n'a eu garde de

(1) *Contra epistulam Parmeniani*, I, 3, 5 ; *De doctrina christiana*, II, 40, 61. — *Ad Monimum*, II, 13. — En outre, une référence de l'auteur du *De unitate ecclesiae*, 19, 50.

(2) L'onciale, assez mauvaise, ne saurait être antérieure au commencement du VIIIe siècle ; je la croirais plutôt proche de 750.

(3) Il parait que le manuscrit ne provient pas de Wissembourg, comme il semblait probable ; l'écriture, à en juger par le facsimilé que donne Morin, nous maintient dans la région rhénane, vers 850.

(4) Voir *P. L.*, t. XXXVIII (série pascale : sermons 217, 227, 231, 232, 237, 246, 250, 253, 257, 258, 262, parmi lesquels deux pièces uniques). Le volume comprend en tout, sur 83 articles, 33 sermons authentiques de saint Augustin et 17 de l'Appendice. Les Mauristes l'ont donc transcrit ou collationné pour les deux tiers.

(5) *Notices et extraits* (etc., voir plus haut), p. 372, et *Catalogue des mss. des fonds Libri et Barrois*, 1888, p. 31-36, (avec deux facsimilés).

(6) J'ai préparé une notice complète de cet homéliaire, l'un des plus anciens qui nous ont été conservés ; une dizaine de pièces sont encore inédites.

(7) Voir plus haut, et cf. *Revue Bénédictine*, XXXI (1914), p. 117-135.

Digitized by Google

la négliger ; il l'a publiée avec les autres pièces inédites, se souvenant juste à temps de la donnée de l'homéliaire de Fleury, — juste assez pour soulever le voile de l'anonymat et faire entrevoir la personnalité du véritable auteur.

Il suffit de comparer ces deux traditions pour deviner qu'elles ont le même point de départ, une vaste collection de sermons pour l'année ecclésiastique, dont chacune d'elles offre un morcellement (1), le manuscrit d'Orléans possédant cet avantage d'être plus proche de l'original, c'est-à-dire sur le plan qu'occuperait l'archétype perdu du manuscrit de Wolfenbuttel. Si, d'aventure, on retrouvait un troisième témoin, celui-ci appartiendrait à coup sûr, de près ou de loin, à la même famille, et désormais, les choses étant où elles en sont, ne saurait être d'un grand secours.

Je viens d'indiquer l'un des mérites de la tradition de Fleury. L'homéliaire du VIIIe siècle a sauvé et nous révèle le nom d'Optat. Il nous fait lire un titre qu'aucun copiste gallo-romain ou franc n'a pu inventer, dont la notation première ne se conçoit qu'en Afrique (2), de la main d'un scribe directement renseigné. Il est vrai qu'en même temps, et tout comme le texte carolingien, il fait du morceau un sermon pour la fête des Innocents, au 28 décembre. Dès lors on est bien obligé d'admettre que cette transformation liturgique, laquelle remonte nécessairement à la souche commune, a eu pour conséquence un réarrangement de l'intitulé primitif. Néanmoins, les mots importants subsistent, les mots lumineux qui attribuent à « saint Optat évêque de Milève ».

Sans cette indication, si heureusement préservée, nous aurions dû sans doute attendre qu'un lecteur du traité contre les Donatistes eût, quelque jour, l'instinct de rapprocher le sermon une fois publié, pour signaler de petites coïncidences verbales et une certaine ressemblance de style. A supposer que cette rare chance se fût produite, on sait assez à quels débats, confus et jamais terminés, donnent lieu ces questions d'attribution littéraire, à défaut d'un témoignage précis d'ordre extrinsèque. Les esprits sont

(1) La partie commune est représentée par huit articles, répartis dans la période de l'année ecclésiastique qui va de Noël au Carême.

(2) Sur le nom même d'*Optatus*, cf. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 243.

Digitized by Google

ainsi faits, en majorité, qu'ils réclament des preuves évidentes, s'imposant de force et tout de suite, avant de s'avouer convaincus, tandis qu'il ne s'agit guère, la plupart du temps, que de fines nuances de pensée et de langage, sensibles principalement à des yeux exercés et qui font effort pour voir. Guidée au contraire par une donnée précise venue de la tradition, la critique échappe à l'incertitude et peut se livrer à un travail, relativement aisé, de contrôle. Tel est, par bonheur, le cas qui nous occupe. Nous n'aurions, probablement, jamais soupçonné tout seuls que le sermon pour Noël pût avoir pour auteur Optat le controversiste. Cette idée même qu'Optat ait composé et laissé des sermons nous eût paru invraisemblable, avant tout examen, par suite du silence complet des auteurs anciens à ce sujet. Renseignés désormais par le titre du manuscrit d'Orléans, nous constatons, sans beaucoup de peine, que le sermon et le traité proviennent du même écrivain, que le sermon fait écho au traité.

Je donnerai plus loin, pour rendre manifestes cette parenté et cet accord, une documentation sommaire qui a, en même temps, l'intérêt d'une contr'épreuve. Mais on peut apprécier dès maintenant le gain qui résulte de la tradition de l'homéliaire de Fleury. Ce compte vaut d'être bien établi. Ce faisant, je pense dire l'essentiel à propos du sermon de saint Optat pour la fête de Noël, et en rendre la lecture attrayante. Ce n'est pas en effet un sermon de plus, un sermon quelconque, oublié depuis des siècles, que nous récupérons, semblable à tant d'autres pièces, anonymes ou d'auteurs déjà connus et plus ou moins pourvus, comme on en trouve encore, en cherchant un peu, dans les collections manuscrites.

Premièrement, nous apprenons qu'Optat a rédigé des sermons et nous en recevons un spécimen intact, inattendu. Voilà donc sa manière, comme prédicateur, définie et caractérisée, comparable à celle du polémiste, je l'ai dit et on le verra, montrant la même personnalité, mais encore se présentant selon ses modes particuliers, dans le cadre qu'impose à un évêque l'homélie destinée à l'assemblée chrétienne. Pourquoi, dès lors, n'aurions-nous pas conservé d'autres sermons d'Optat? Et ne serons-nous point capables, s'il en existe, de les distinguer, maintenant que nous avons à notre disposition une pierre de touche?

Digitized by Google

Une masse de sermons nous est venue d'Afrique par trois voies, l'Espagne, la Gaule du sud-est, l'Italie, avec ou sans le couvert du nom de saint Augustin. La critique commence seulement de s'exercer en ces matières. Mais il est d'une importance souveraine de pouvoir examiner et employer des types d'une authenticité garantie. Nous n'avons longtemps connu qu'Augustin ; ou plutôt on nous a tout présenté à l'abri de ce nom immense, l'excellent, le médiocre et le pire. Néanmoins, la manière d'Augustin est presque toujours discernable, à très peu de frais. Si nous pouvons en outre, par une méthode prudente et patiente, éliminer des recueils augustiniens ou prétendus ce qui appartiendrait à Fulgence, à Quotvultdeus, à Héraclius, à Optat, nous aurions fait beaucoup pour rétablir l'ordre dans un affreux chaos qu'on a trop longtemps accepté. Ce n'est plus chimérique, en tous cas, de rechercher si, dans ce ramassis littéraire, Optat n'a pas une part, et donc de prétendre à dégager cette part.

En second lieu, Optat n'est pas le premier venu, parmi les auteurs africains. On accorde que saint Augustin résume l'Afrique, qu'il vaut à lui seul plus que tout le reste, que ses compatriotes qui se sont mêlés de penser et d'écrire ou bien l'annoncent ou bien le prolongent, ordonnés vers lui comme vers leur centre. Saint Augustin n'est pourtant pas toute l'Afrique, et nous sommes heureux, ne fût-ce que pour l'expliquer et mesurer son génie, de connaître son entourage, les deux séries dont il fait la jonction, mais surtout la série d'avant, qui commence avec Tertullien et saint Cyprien. Précisément, hors ce qui touche au schisme, nous ne connaissons pas fort bien l'Église d'Afrique au temps où saint Augustin venait au monde (354) et faisait son éducation. Le parti de Donat peut mettre en avant Parmenianus et Tyconius lui-même. Les catholiques n'ont qu'un nom à citer, celui de l'évêque de Milève. C'est par Optat, c'est-à-dire par l'un de ses derniers représentants, que la tradition catholique des IIIe et IVe siècles sort de l'ombre, pour briller bientôt d'un éclat incomparable. Un sermon authentique d'Optat est donc extrêmement précieux — en attendant les autres — à côté de son ouvrage de controverse. Dans ce document vécu, d'un bout à l'autre, l'évêque se montre au naturel, dans l'exercice de ses fonctions, exhortant, encourageant ses ouailles, leur prêchant le message chrétien.

Digitized by Google

Au surplus, on peut dater ce morceau sans témérité. La première rédaction des « livres » d'Optat est contemporaine des premières années du gouvernement du pape Damase (366-367) (1). On se doutait qu'en 366 Optat était évêque déjà depuis plusieurs années (2). Le sermon, dont toute la première partie est consacrée à Hérode le persécuteur, fait de si claires allusions à des persécutions de la « puissance séculière » qu'il n'est possible de le rapporter qu'au règne de l'empereur Julien (362-363) (3). Ces vingt mois furent en effet une ère de violences pendant laquelle les Donatistes, couverts par un rescrit solennel (362), prirent leur revanche de la sujétion où les avaient placés les édits de Constantin (316) et de Constant (347), quitte à s'attirer ainsi pour la suite de nouveaux ennuis (363-392). Par cette date, le sermon obtient donc une place importante dans la chronologie de la littérature d'Afrique.

Certains traits, en outre, nous font voir qu'Optat se tient nettement et volontairement dans la lignée de Tertullien et de Cyprien. *Homo Deo mixtus*, dira-t-il plusieurs fois du Christ (4), pour définir sa personne, et non pas à la légère, mais jusqu'à tirer de ces mots le principal argument de la mystique chrétienne (5). Or c'est là le langage de Tertullien dans l'*Apologétique* et le *De carne Christi* (6); celui, également, d'écrits qu'Optat a dû lire sous le nom de saint Cyprien (7). Bien plus, Optat, parlant

(1) Cf. Monceaux, *op. cit.*, p. 249, qui fixe d'une manière décisive les termes déjà reçus ; voir d'autre part O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, 1912, p. 492.

(2) Monceaux, *ib.*, p. 245.

(3) *Ib.*, t. IV, 1912 : « Le donatisme », p. 39-44.

(4) Voir le texte, l. 9 et 21.

(5) De même, l. 6 (*nos deo mixtos*), 9 (*qui ecclesiam in semetipso deo misceret*), 19 (*ecclesiam.. deo coniunctam*), 71 (*dum enim Christo credendo miscetur*).

(6) *Apolog.*, c. 21 ; *De carne Chr.*, c. 15.

(7) *Quod idola*, c. 11 (*deus cum homine miscetur*) [je n'admets pas, pour mon compte, que le *Quod idola* soit un écrit de jeunesse de l'évêque de Carthage ; au contraire, je suis fort enclin, je l'avoue, à le rendre à Novatien] : — *De montibus*, c. 4 (*spiritus carni mixtus Iesus Christus*). — Il est bien curieux de retrouver cette expression archaïque sous la plume de saint Pierre Chrysologue (*P. L.*, t. LI., 579 *b* : *Audistis inaudita ratione in uno corpore deum hominemque misceri*; sermon 142, dont l'authenticité n'est pas contestable).

Digitized by Google

des saints Innocents, se souviendra d'une épître de l'évêque de Carthage et en reproduira à la lettre les expressions (1).

Il convient enfin de remarquer l'occasion du sermon. Saint Césaire, si c'est par son intermédiaire, comme on le peut supposer, qu'il nous est parvenu, n'a pas fait autre chose que le pourvoir d'un titre approprié, permettant son emploi dans la liturgie du VIe siècle En réalité, le souvenir des Innocents n'est rappelé, dans le texte même, qu'à cause du personnage d'Hérode. Le prédicateur annonce dès le début son dessein de célébrer « le mystère de la nativité du Christ ». Or c'est la visite des mages à Bethléem qu'il prend pour thème. Tout ceci mérite réflexion.

La fête des saints Innocents, fermement attestée au VIe siècle, était peut-être célébrée au Ve siècle (2). La trace qu'elle a laissée dans la littérature homilétique est faible en effet (3). Mais nous sommes maintenant assurés qu'elle ne faisait pas l'objet d'une solennité spéciale en Afrique au temps de saint Optat ; le mystère de Noël enveloppait encore le souvenir des enfants de Bethléem. Le manuscrit de Wolfenbuttel tendait à nous faire prendre le change sur ce point ; celui d'Orléans restitue l'ordre de la vérité.

Voici qui est plus sérieux. On a beaucoup discuté, récemment encore (4), sur l'établissement de la fête de Noël et sur les rapports de Noël avec l'Épiphanie. Les érudits ne semblent pas près de s'entendre sur cette question, qui est, en effet, à tout prendre, assez complexe. Pour l'Afrique du moins, elle peut se poser avec netteté, et le témoignage d'Optat, désormais acquis et surtout daté, l'éclaire singulièrement. Saint Augustin distingue les deux fêtes dans une série de sermons pour l'une et pour l'autre, aux dates dès lors traditionnelles (25 décembre, 6 janvier) : Noël, anniversaire de la naissance et de l'adoration des bergers ; l'Épi-

(1) Voir le texte, l. 38, et d'ailleurs tout le contexte, notamment l. 41 ; mettre en regard *Ep. LVIII*, c. 6 (éd. Hartel, p. 661, 23).

(2) Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e éd., 1920, p. 284.

(3) Ps. Augustin 218-220 (tous trois dans l'homéliaire d'Alain) ; Ps. Chrysologue, sermon 152 ; et nos 112, 124, 131 de Mai. Le reste est insignifiant.

(4) Voir K. Holl, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1917, p. 402-438 ; je ne vois pas que ces prétendues découvertes expliquent quoi que ce soit, pour ne rien dire de l'emploi fait par cet auteur de l'argument liturgique.

Digitized by Google

phanie, fête de l'adoration des mages, « manifestation » du Seigneur aux gentils (1). Du même saint Augustin, nous tenons un renseignement capital (2). Les Donatistes, de son temps, refusaient encore de commémorer le 6 janvier, sous prétexte, évidemment, que cette date avait été introduite en Afrique relativement tard, au cours de la querelle des partis. Optat confirme à sa façon la pratique des Donatistes : il célèbre en propres termes la « nativité » par un discours où il ne s'agit que des machinations d'Hérode et des présents des mages, c'est à-dire par un discours qui eût juste convenu pour l'Épiphanie. Il ressort de ce simple fait que l'Église d'Afrique ne connaissait encore vers 360 que la fête du 25 décembre.

Cette fête elle-même, nous le savons d'ailleurs, était d'institution récente en Occident. Le sermon d'Optat aura, par suite, ce caractère d'être un des premiers témoignages relatifs à la célébration de Noël. Il est, de fait, le plus ancien sermon pour Noël qui nous vienne de l'antiquité chrétienne, puisque celui que saint Ambroise prête au pape Libère est sujet à caution (3).

⁂

Le développement du discours est assez simple. J'ai distingué pour faciliter la lecture, treize paragraphes; mis à part les premiers pour l'entrée en matière et le dernier qui fait conclusion, ils se groupent sous deux chefs : la leçon d'Hérode persécuteur (§ 3-7), l'exemple des mages (§ 8-12). Je vais indiquer en bref, d'après cet ordre la suite des idées, tout en soulignant les plus remarquables.

En quoi consiste le mystère de la nativité du Christ (§ 1).

(1) Voir sermons 199, n. 1 ; 201, n. 1.

(2) Sermon 202, n. 2 : *P. L.*, XXXVIII, 1033.

(3) Cf. *De virginibus*, III, c. 1-3 (*P. L.*, XVI, 219-222; et VIII, 1345-1350) Ce discours de Libère, prononcé à Saint-Pierre « Saluatoris natali » pour la prise de voile de Marcelline, pourrait être rapporté à l'année 353. Ce n'est pas assez dire, toutefois, que d'en faire un texte suspect. Il n'y a aucun doute selon moi qu'il nous présente le style de saint Ambroise. On sait d'ailleurs que celui ci faisait le plus libre usage de ses sources ; mais il est même improbable qu'il ait eu sous les yeux une rédaction écrite. Il met en scène Libère et lui prête un discours à la manière antique. Usener et ses amis ont donc abusé de ce morceau dans la discussion autour de Noël.

Digitized by Google

Résumé de l'histoire des mages (§ 2).

Le Seigneur persécuté et haï est notre réconfort : « la voie, la vérité et la vie » ; aussi bien, il n'est pas atteint par ceux qui le poursuivent (§ 3).

Gloire des enfants mis à mort par Hérode (§ 4).

L'innocence a été vexée dès l'origine pour la vérité ; patience des saints en vue du jugement : seuls, les justes qui auront souffert seront sauvés (§ 5).

De même l'Église est persécutée. C'est la foi qui est exigée du chrétien ; on va par les persécutions à la gloire. D'ailleurs, le persécuteur est vaincu d'avance et ses machinations sont déjouées (§ 6).

Tous les persécuteurs sont vaincus en la personne d'Hérode, dont le plan est contrarié par l'ange qui guide le sort de l'enfant Jésus ; de même, les anges veillent sur l'Église. La leçon totale, c'est que l'Église, « le corps ecclésiastique », doit avoir confiance en Dieu au milieu de ses épreuves ; elle souffre à l'imitation de son chef, mais elle est bien gardée, même à son insu (§ 7).

Les chrétiens doivent offrir à Dieu les présents des mages, au sens spirituel. Roi éternel, il exige de ses sujets un tribut spirituel : foi, sainteté et passion (§ 8).

L'or des chrétiens est la constance de leur foi, la persévérance dans les persécutions ; cette constance est en effet précieuse pour le rachat des âmes ; aussi est-elle admise dans les trésors célestes (§ 9).

Le parfum des chrétiens est la sainteté de la vie, sous la forme de la charité fraternelle et des bons offices ; c'est tout autant la passion, la fidélité jusqu'à la mort. Voilà ce que Dieu aime pardessus tout ; les mages représentaient en effet l'Église elle-même, comme elle est dépeinte dans le Cantique, c'est-à-dire la vertu des gentils (§ 10).

Nos actes, en quelque sorte, sont une odeur et répandent de la fumée ; ils glorifient Dieu et incitent les autres à la foi, ou bien, au contraire, il déshonorent le Christ et donnent la mort au prochain ; car l'imitation joue un grand rôle (§ 11).

Au total, les mages nous enseignent la foi et les œuvres. Imitons-les, notamment en évitant les voies fatales, sans crainte des persécutions (§ 12).

Ne cédons pas au diable, fidèles et confiants dans le Seigneur, désignés par le Père, gardés par l'Esprit saint (§ 13).

Digitized by Google

INCIPIT SERMO IN NATALI SANCTORVM INNOCENTIVM QVI PRO DOMINO OCCISI SVNT SANCTI OPTATI MILEVITANI EPISCOPI.

5 *1.* Advenit ecce dies qua sacramentum Christi nativitatis sollemnitate debita celebremus, in quo et nos deo mixtos agnuscimus et erroribus liberatos scimus, spem quietis aeternae videmus ac perinde perseverantiae laborem non inviti subimus. Nascitur enim dominus Christus, homo deo mixtus, qui ecclesiam in semetipso deo misceret et secu-
10 turis fratribus exemplum virtutis ostenderet ac sic caelestis regni mercedem fidelibus aperiret.

2. Exoritur enim stellae maiestas, regnum novum et lumen credentibus manifestans; quae ex ultimis terris excitat magos, ut regem animarum devota mente perquirant. At illi festinant, quaerunt, inve-
15 niunt, misticis muneribus honorant et per alia iussi remeant : scilicet ne qui iam Christum cognoverant erroribus pristinis inhererent, sed in aliam viam, id est in bonos mores actus sui, totum vitae ordinem ducerent et se evasisse gauderent. Hinc et Herodes furit insanus; immo vero diabulus in Herode deiectus dolet ecclesiam suis faucibus
20 ereptam et deo coniunctam. Subdolis tamen subtilitatibus adoraturum se dominum simulat, ut hominem deo mixtum, si fieri possit, occidat : quem spiritus sancti gubernatione subtractum invenire non meruit; et infantium caedem cruentus indixit.

3. Haec est via caelorum, veritas evangeliorum, perpetua vita sanc-
25 torum. *Ego sum*, inquid, *via, veritas et vita* ; *nemo venit ad patrem nisi per me*. Si ergo ipse est via caelorum quam secuturis fratribus patiendo substravit, si veritatem absconditam revelans vitam credentibus dedit, qui fideli militia signamur christiana vestigia intrepide consequamur. Si nos odio mundus habet, si potestas saecularis insequitur, iam
30 ipsum dominum odiit et subdole inquirens necare quaesivit ; et cum pro Christo infantes interfecit, turbam martyrum fecit, nec tamen Christum quem male quaerebat invenit.

4. Tunc Herodes, cum se inlusum videret a magis, missit in Bethlem et in

12. Cf. MT. I, 2. — 13. Cf. MT. II, 1. — 14. Cf. MT. II, 11, 12. — 18. Cf. MT. II, 16. — 20. Cf. MT. II, 8. — 21. Cf. MT. II, 13. — 23. Cf. MT. II, 16. — 25. IOH. XIV, 6 (d'accord avec Vulgate). — 29. Cf. IOH. XV, 18; XVII, 14 etc. — 30. Cf. MT. II, 4, 13, 16. — 33. MT. II, 16* (c'est à dire différent de Vulgate ; mais il semble bien que, pour une part, le texte soit cité de mémoire) ; à remarquer : *cum se inlusum uideret* (en regard de Vulgate : *uidens quoniam inlusus esset* ; k : *cum uidisset quoniam inlusus esset* ; Lucifer : *cum uideret*

Digitized by Google

omnes fines regionis illius et interfecit infantes omnes a bimatu et infra
35 *secundum tempus quod exquisierat a magis.* O gloriosa mors infantium occisorum, quibus contigit pro Christo ante poenam pati quam nasci, ante domini sui fieri comites quam homines, prius martyres quam fideles. Aetas minus habilis ad pugnam idonea facta est ad coronam. Ante regnatur quam vivitur. Prius paradysus quam terra cognoscitur.
40 Praecedunt palmae laborem, antecedunt coronae dolores.

5. Ostensum est totam innocentiam pro Christo habere vexari, quando in eius nativitate infantes videmus occidi. Semper enim innocentia pro veritate in saeculo laboravit, quia inter ipsa initia mundi inimicitias cum diabulo insidiatore suscepit, quando divina sententia utraque
45 haec semina adversum se aemulatione molesta constituit : *Ponam*, inquid, *inimicitias inter semen tuum et semen mulieris; ipsa tuum observabit caput, et tu eius observabis calcaneum.* Haec ergo aemulationis, haec inimicitiarum condicio ab initio rerum sanctum sanguinem manat. Denique statim Abel iustus innocens a fratre necatur, et qui deo pla-
50 cuerat crudeli vulnere trucidatur. Ideo autem in terris sanctorum sanguis inpune interim funditur, ut in iudicio severius iudicetur. Neque enim staret iudicium si non praecederet patientia sanctorum; aut quis esset qui vindicaretur, si christiana mansuetudo non pateretur? Inde iam omnes iusti et electi prophetae per tractus temporum et decursio-
55 nes aetatum impiis dominantibus oppressi, fugati, necati sunt, ut nemo eorum habeatur inmunis, qui non aut sanctum sanguinem aut pias lacrimas fuderit vel graves gemitus aut indignos dolores ediderit.

6. Si ergo eadem forma in patribus ante praecessit, eadem in Christo etiamnunc recidivo sacramento florescit, scilicet ut innocentia omnis
60 pro veritate in saeculo iuguletur. Beati etiam nos sumus, qui pro ecclesiae veritate inimicorum minis et potestatum terriculis fatigamur. Forsitan etiam nos innocentes apud deum aestimati sumus, quando talia pro Christo pati meruimus : dominica vestigia sequi, sanctorum meritis adaequari, in saeculo laborare, cum Christo regnare, veritatem
65 ecclesiae tenere et fratres apostatas inridere. Sic enim et scriptum legimus : *Inrisit te virgo filia Sion, super te caput movebit virgo filia Hie-*

quia delusus esset) ; — *misit... et interfecit infantes omnes* (Vulgate : *mittens occidit pueros* ; k : *misit et interfecit omnes pueros* ; D : *mittens interfecit* ; Lucifer : *misit occidere omnes infantes* ; c, Anon. De promissionibus, Maxime : *misit et occidit*). — 41. Cf. MT II, 16. — 45, GEN. III, 15* ; de même *obseruabit* et *obseruabis* chez Cyprien, Irénée latin, Lucifer, Ambroise, Augustin. — 49. Cf. MT. XXIII, 35 ; LC. XI, 50 ; et pour la suite Cf. GEN. IV, 4, 8. — 50. Cf. APOC. XVI, 6 ; XVIII, 6 etc. — 52. Cf. APOC. XIV, 12. — 55. Cf. HEBR. XI, 37. — 60. Cf. II COR. XIII, 8. — Cf. MT. V, 11. — 63. Cf. ACT. V, 41. — Cf. I PET. II, 21. — 64. Cf. TIT. II, 12. — Cf. APOC. V, 11 ; XX, 5 etc. — 66. ES. XXXVII, 22* ; voir d'autre part l'Altercatio Simonis et Theophili (éd.

Digitized by Google

rusalem. Minatur inimicus et inridet ecclesia ; ille persequitur et haec gloriatur ; ille percutitur et haec coronatur. Ita fides in sanctis nec viva succumbit nec mortua erubescit. In morte enim durando vincit
70 quod fideliter in vita servavit, maxime cum alieno labore patiatur, alieno tegmine sublevetur. Dum enim Christo credendo miscetur, ipse iam in suo corpore id est in ipso homine proeliatur. De homine fides exigitur, de Christo tutela perquiritur. Inde semper christianus invictus abscedit, quia cum eo spiritus sanctus in proelio descendit. *Nobiscum,*
75 inquid, *deus; scitote gentes, confortate, minoramini; si autem iterum confortatae fueritis, iterum minoramini, et quodcumque consilium cogitaveritis dissipabit dominus.* Quando enim stabile potest videri quod adversus deum initur consilium, quod contra dominum cogitatur, cadat necesse est, et in ipso conatu frustretur quod in perniciem innocentium sacri-
80 lego furore conponitur. Denique antequam moveat detegitur, antequam cogitet denudatur.

7. Simulat se Herodes Christum adorare, et hunc subdolis insidiis quaerit occidere. Hunc dei nutu angelus videt, consilium prodit, infantem in Aegyptum asportari demandat, donec ipse in mortem cadat qui
85 corpori christiano id est ecclesiae interitum cogitabat. Sic in somnis angelus ad Ioseph : *Surge,* inquid, *et vade in Aegyptum et esto illic quoadusque tibi dixero ; incipit enim Herodes quaerere puerum ut eum occidat.* Et post paululum Herode defuncto idem angelus ad Ioseph : *Surge et vade in terram Iudeam, mortui sunt enim qui quaerebant animam pueri.*
90 O ratio mistica totius temporis continens documenta. Cum solus Herodes persecutor obierit, plurimos dixit in eius morte perisse : *Mortui sunt,* inquid, *qui quaerebant animam pueri.* Quid est quod plurimos detegit, nisi quia in Herode persecutore omnes omnino posterioris temporis persecutores extinxit ? In domino enim totius ecclesiae figura
95 versatur, et in Herode omnium persecutorum iniquitas condemnatur. Sicut ergo in domino omne ecclesiasticum corpus de loco in locum inimico persequente movetur, et totius secuturae fidei labor ostenditur : sic in Herode omnium persecutorum consilia nudantur et aeterna ultione necantur, sicut scriptum est : *Insurgam super eos, dicit dominus,*
100 *perdam eorum reliquias et semen.* His itaque fideli mente perspectis,

Bratke 1904, p. 15, l. 11), qui d'ailleurs donne un texte voisin de la Vulgate : le manuscrit du Cassin a de même *mouebit.* — 74. ES. VIII, 8-10* (rien à rapprocher que Jérome, In Esaiam l. XV sur c. LV, 8-9, qui documente le seul v. 10; Jérôme a de même *quodcumque*). — 82. Cf. MT. II, 8. — 83. Cf. MT. II, 13. — 86. MT. II, 13* : citation libre avec variantes provenant du v. 20 apparemment; on retrouve néamnoins des traits africains fixés par k : *illic quoadusque, tibi* avant le verbe, la construction *ut eum.* — 88. MT. II, 20* : *mortui* d'accord avec k. — 91. MT. II, 20*. — 99. ES. XIV, 22*.

Digitized by Google

frustra sibi christianus de mundi securitate blanditur, frustra in omni persecutionis labore turbatur. Ipsius est enim quod credit, sed non ipsius quod evadit; ipsius est quod confitetur, sed non ipsius quod ab inimico defenditur. Herodem enim non homo, sed angelus denudavit ; a quo praeventus ineflicax latro remansit, qui se occidisse sensit quem divino consilio non invenit. Ita posterior ecclesia sanctorum angelis protegentibus custoditur et hosti subripitur, quia in omni persecutione non superatur. *Angelis*, inquid, *suis mandavit de te ut te custodiant, ne offendas ad lapidem pedem tuum*. Habes iam, fidelis et devota fraternitas, protectionem angelicae paraturae. Nescia protegeris, nescia gubernaris. Hoc tantum quaerebatur ut crederes; cetera Christus implevit. Firma esto sensu, devota fide, et expecta auxilium.

8. Deificae pietati offeramus itaque quod magos domino obtulisse conperimus : aurum, tus et murram. Sed nos aurum non habemus, quia mundi bona reliquimus. Quid ergo factura es, praeelecta pauperies? Qualiter ad Christum ingredi poteris, qualiter adorabis, cum nec auri tecum pondus aut turis aut murrae suaves odores adtuleris? — Non de te aurum quaeritur, sed fidei preciositas flagitatur. Aurum illud quod magi ferebant preciositatem fidei demonstrabat. Neque enim vere aurum Christus desiderabat, quia totam avaritiam damnaturus advenerat; nec turis aut murrae subplicamenta quaerebat, quia novus sacerdos novorum sacrorum ritus et spiritalia deinceps sacrificia demandabat. Sed accipiebat in auro a credentibus fidem, in murra vel ture passionis et sanctitatis amabilem suavitatem. Nam sicut reges saeculi ab his quos vincendo in suae dicionis iura verterint tributa exigunt et aurarias indictiones fidenter exposcunt : ita etiam dominus Christus rex aeternus, passionis suae perfecta victoria, de his quos diabuli captivitati subripuit et suae servitutis dominio subiecit, exigit principaliter fidei aurea munera, exigit sanctitatis et passionis spiritalia tributa.

9. Hoc est aurum thesauris caelestibus necessarium, quod non habet regalis ambitio, non saeculi huius nobilis et sublimis elatio, sed sola filiorum Abrahae, humilium omnium spreta et conculcata despectio, sicut Esaias praedicans ait : *Adferentur*, inquid, *munera domino sabaoth a plebe tribulata et humili et despecta et non a plebe magna*. Offeramus ergo regi saeculorum fidei auream preciositatem quae in furnace persecutionis non cineresçat. Quae quanto pressurarum saecularium flam-

104. Cf. MT. II, 13. — 108. PS. XC, 11, 12*. — 112. Cf. PS. XXVI, 14 ; XXXVI, 24 etc. — 113. Cf. MT. II, 11. — 115. Cf. MT. XIX, 27. — 120. Cf. MT. VI, 19, 24 etc. — 122. Cf. HEBR. V, 6 ; VII, 24 etc. — 124. Cf. EPH. V, 2 ; PHILIP. IV, 18. — 128. Cf. EPH. IV, 8. — 131. Cf. MT. VI, 20. — 133. Cf. MT. III, 9 etc. — 134. ES. XVIII, 7*. — 136. Cf. I TIM. I, 17.

Digitized by Google

mis excoquitur, tanto perseverantiae claritate fulgentior devotione conspicitur. *Sicut aurum*, inquid, *in furnace, sic electa corda apud domi-*
140 *num* : quod scilicet urantur, probentur, examinata thesauris caelestibus recondantur. *Traditur*, inquid, *in thesauris salus vestra, ibi pietas et scientia ad dominum, hii sunt thesauri iustitiae.* Istae sunt caelestes opes sanctarum animarum multae redemptionis. Divitiae saeculares multo auro laetantur et divitiae fidei multarum animarum redemptione gratu-
145 lantur.

10. Hoc est aurum probatum, fidei nostrae praemium et bonarum mentium preciosum subplicamentum : quod comitantur turis et murrae suaves odores, id est sanctitatis et passionis, deificae voluntati. Nihil est enim quod pater omnipotens libenter accipiat, nihil quod
150 pro summis subplicamentis propitiatus adtendat, nisi christianorum inlibatam conversationem et usque in mortis exitum durantem fidei devotionem. Quod apostolus confirmat et dicit : *Estote*, inquid, *imitatores dei tamquam filii dilectissimi, et ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit vos et tradidit seipsum pro vobis oblationem et victimam deo in odo-*
155 *rem suavitatis.* Qui enim a peccatis abstinuit, qui iustitiam tenuit, qui humilem sublevavit, suaves odores incendit. Qui adflictum periculis eripuit, desertum fovit, inopem toleravit, magnum sacrificium deo libavit. Qui pacifice cum fratribus vixit et adhuc aliena peccata ulcisci noluit, divinam mentem voluptuosis odoribus oblectavit. Ista sunt
160 odoramenta quae magi ex ultimis terris Christo portabant : < aromata portabant > totius ecclesiae, flagrantiam iustitiae, sanctitatis atque virtutis. Quod etiam spiritu Salomon ante canebat : *Quaenam est haec*, inquid, *quae ascendit a deserto sicut vitis propago fumo incensa, odorificata sicut tus et murra ab omnibus pigmentis ungentarii* ? Ecclesiam
165 gentium praevidebat a deserto id est a saeculo venientem, ex spinis et sterilitatibus enascentem, sanctitatis et passionis odore flagrantem.

139. PROV. XVII, 3* : la deuxième partie du verset est identique dans le De XLII mansionibus du Ps. Ambroise, n. 29. — 141. ES. XXXIII, 6* : Jérôme in h. l. atteste de même d'après les Septante *in thesauris salus uestra et sunt thesauri iustitiae*; et ces leçons sont confirmées par Augustin, Contra adversarium legis l. I c. 17, 34; Léon, sermon 90; De uocatione gentium I. 24 (tous ces derniers donnent d'accord *hi sunt*). — 143. Cf. MT. XX, 28. — 146. Cf. PROV. XVII, 3; ECCLI. II, 5 etc. — 151. Cf. I PET. II, 12; III, 2, 16 etc. — 152. EPH. V, 1-2*. — 160. Cf. MT. II, 1, 11. — 162. CANT. III, 6* : Ambroise, Epist. LXIV, 4, appuie les principales leçons de ce texte : *haec, a deserto, uitis propago, fumo incensa odorificata, ab omnibus*; mais *pigmentis ungentarii* pourrait être un trait africain (*pulueribus unguenti* Ambroise ; le manuscrit de St-Thierry cité par Sabatier me paraît à peu près sans valeur).

Digitized by Google

Actus enim nostri et inter homines flagrant et caelorum regna conscendunt.

11. Quidquid agimus existimationis fumo et opinionis odore vulga-
170 tur ; et si quid recte flagraverit, divinus exinde animus oblectatur quia deus per hominem clarificatur, et credentium vita redimitur dum bonis incitamentis credulitas provocatur. Si vero triste aliquid et adversum ex illius hominis conversatione prodierit qui Christi nomen infamat, mortis huiusmodi odorem flagrat, quia exemplo suo consi-
175 miles necat, apostolo dicente : *Quibusdam odor mortis in mortem, quibusdam odor vitae in vitam*. Odor vitae in vitam, dum bonorum exemplis pro caritate multi in vitam aeternam credendo salvantur ; odor mortis in mortem, dum pessimorum moribus inflammati taliter vivendo in mortem consimilem provocantur. Sicut illi lumen videndo sequuntur
180 et vivunt, sic impii consilium pravitatis amando quasi odoribus mortis provocati necantur. Quemadmodum scorpius adustus, cum nidore conbusti veneni totius domi tecta repleverit, ceteros ex occultis rimulis et refossis angulis conbustionis suae odoribus provocat et ad locum consimilis mortis morituros adducit : ita omnes homi-
185 nes in peccata declives, cum odorem malae existimationis alicuius avari pessimi aut intemperantis acceperint, peccandi occansionibus inritati, in similia peccata provocati concurrunt et consimilis mortis exitum sumunt. *Quibusdam odor mortis in mortem, quibusdam odor vitae in vitam*. Propterea itaque dextra atque
190 sinistra et mortis et vitae odores ante oculos duximus, ut quidquid utile et necessarium ex aliis imitando captemus et ex nobis ipsis ceteris praebeamus.

12. Hic est odor flagrantium aromatum quae relictis erroribus magi Christo portabant, —et nostrae similitudinis imagines demonstra-
195 bant. Itaque etiam, si nos magorum exemplo, relictis erroribus mundi, dominum caeli quaesivimus, auro et odoribus, id est fide et sanctis operibus, dominum quem cognovimus oblectemus. Longe absit iniquae conversationis teterrimus odor et serpentinae conbustionis mortalis nidor, qui et bonis pericula generat et inpassibiliter malos necat. Si
200 diabulo, si mundo renuntiavimus, pestifera haec itinera non requiramus. Imitemur magos, audiamus angelos, ut non per illas iterum vias ambulemus quibus aliquando dominum nescientes erravimus. Hoc est

171. Cf. II THES. I, 12, etc. — 175. II COR. II, 16* ; de même 188. — 181. Cette historiette sur le scorpion n'appartient pas au Physiologus ni d'ailleurs à l'Histoire de Pline ; il semble qu'Optat l'ait tirée de son propre fonds; on sait qu'il se plaît aux comparaisons et qu'il emprunte souvent celles-ci à la nature: voir le traité I, 10, 15 ; II, 9 ; V, 3, 7 ; VI, 8. — 200. Référence certaine à la formule baptismale de renonciation. — 201. Cf. MT. II, 12.

Digitized by Google

Christum quaerere, hoc invenire, hoc fideliter adorare. Et si innocentiam nostram inimicalis infestatio conpulsat, si sacrilega infestatio
205 fatigat, sciamus ipsum dominum, qui est initium et forma sanctorum, his regalibus insidiis adpetitum, et in illo totum ecclesiasticum corpus de loco in locum persecutione commotum, — quod tamen angelis gubernantibus tegitur et inimico prostrato in deo servatur. Omnia illa temptationum genera molitur, omnium nequitiarum vires exsequitur ;
210 sed illius quem adpetit victrici planta calcatur. *Super aspidem*, inquid, *et basiliscum calcabis, et conculcabis leonem et draconem ; quoniam speravit in me, protegam eum, quia cognovit nomen meum.*

13. Speremus ergo in domino, et liberabimur a diabulo. Unde ille revocat, illic devotione pertinaci curramus; quo nos avertere quae-
215 rit, omnino non deseramus : quia nec pater omnipotens derelinquit de quibus ante cogitavit nec spiritus sanctus quos tuendos accepit. Omnia nobis in deo salva sunt, si fides salva permaneat, et amor filiorum et consortium angelorum, si vivat in sensibus nostris memoria praeceptorum, — recepturi pro his laboribus fidelia munera et perpetui
220 regni aeterna solatia.

Les témoins du texte sont : F (manuscrit de Fleury), corrigé à plusieurs reprises, habituellement par une main qui paraît être du IXe siècle (F^2) ; et G (manuscrit de Wolfenbuttel, cité d'après l'édition de 1917), rarement corrigé, semble-t-il. L'établissement offre peu de difficultés, pour l'ensemble ; quelques détails seulement restent contestables. En matière d'orthographe, au contraire, il est impossible de prétendre à restituer parfaitement la teneur antique. F a certainement gardé des graphies originales, mais il présente aussi les déformations phonétiques communes au VIIe et au VIIIe siècle. Le départ est donc malaisé, entre les deux espèces. D'autre part, on constate de nombreuses divergences qui obligeraient à des retouches systématiques, si l'on voulait obtenir l'uniformité. J'ai donc retenu un petit nombre de formes qui m'ont semblé de bon aloi, et laissé le reste dans les notes qui suivent. — Le titre l. 1-4 est reproduit d'après F qui le donne en grandes onciales rouges : *INCP* est écrit ainsi, avec le trait de contraction sur les deux dernières lettres ; *SCI OPTATI* est inséré entre deux points médians ; je corrige les formes *natale*, *innocentum* (voir ci-dessous l. 79), *miliuitani*. G a un intitulé semblable, mais qui omet le nom de l'auteur : *incipit tract. in nat. infantorum qui pro domino occisi sunt*. — 5 *quae* F^1. — *christi* (rapprocher l. 42 *in eius natiuitate*) : *christianae* G. — 6 *agnoscimus* F^2 G. — 7 *spem q. a uidemus*, membre omis par F (par saut du même au même). — 8 *dominus* : G ajoute *Iesus* (mais voir l. 126). — 9 *sequuturis* G. — 10 *sic*, ainsi F^2 : *si*

203. Cf. MT. II, 2, 7, 11. — 218. PS. XC, 13-14^a (à noter *calcabis*, qui paraît appuyé par Ps. Cyprien, Ad Nouat. 6). — 213. Cf. PS. XXI, 5 ; XC, 14 etc. — 215. Cf. PS. XXXVI, 33 etc. — 216. Cf. IOH, XIV, 16, 26 etc.

Digitized by Google

F¹ G (faute primaire, provenant d'un archétype en écriture continue). — 13 *excitat* : *exercitat* G. — *rege* F¹. — 15 *mysticis* G. — *alia* : *aliam uiam* G. — 16 *qui* : G prépose *illi*, F écrit *quia*. — *inhaererent* G. — *sed* : on attendrait un *ut* après ce mot ; je n'ose l'insérer ; les négligences de grammaire ne sont pas rares de la part d'Optat. — 17 *sui* : *suos et* G² ; dans F, après ce mot, il y a un passage gratté qui achevait la page, peut-être les mots *bonos mores actus* répétés. — 19 *diabolus* F² G. — 20 *sub dolis*, ainsi Morin par conjecture, mais le passage l. 82 contredit. — 22 *sanctus* F¹. — *gubernationem* F¹. — 23 *infantium* : *infantum* F (mais voir l. 35) ; *tantam* G, suivant deux lettres grattées. — *cedem* F². — 25 *inquit* G. — 26 *ipsa* F G ; la correction ne s'impose pas absolument, je la crois pourtant probable. — 29 *habet* : F répète *et*, à tort, je pense (l'asyndeton est dans les habitudes d'Optat). — 30 *odit* F². — 31 *interficit* F¹. — 33 *uiderit* F¹. — *bethleem* F² G. — 36 *poenam* : *paene* F¹. — 38 *fidelis* F¹. — *habilis* (par conjecture d'après s. Cyprien Ep. LVIII n. 8) : *stabilis* F G, mot qui s'entend à la rigueur (cf. l. 77), mais une faute primaire est de beaucoup plus probable, déterminée par le *s* de *minus*. — 40 *dolorem* serait peut-être une bonne correction. — 41 *tota innocentia* F. — *habere* : *debere* G². — 42 *uidimus* F². — 43 *inimititias* F. — 47 *diabulo*, ainsi d'après F¹ et de même dans toute la suite ; le correcteur F² a introduit l'*o* pénultième à chaque fois ; tel est aussi l'épel de G, naturellement. — *utraque* : *uera quae* G. — 45 *aemolatione* F¹. — *molesta* : dans F une lettre a été grattée après ce mot, probablement un *e*. — 46. *inquid*, ainsi jusqu'à la fin d'après F, qui garde cette graphie, 5 fois sur 12 : G donne toujours le banal *inquit*. — 47 *aemulatio* G. — 48 *inimicitiarum*, par conjecture : *innocentiarum* F G. — *conditio* F². — *sanctum* : *sanctorum* proposé dans la marge de G ; la correction *sancto sanguine* me semble hors de propos. — *manet* F¹ G¹. — 49 *negatur* G¹. — 51 *iudicio* etc. jusqu'à *staret* omis par G (saut du même au même). — *saeuerius* F¹. — 52 *pacientia* F. — *quis* omis par F. — 54 *electi* : un très ancien correcteur de F a noté *atque* dans l'interligne, évidemment pour distinguer un troisième terme (*prophetae*). — 55 *negati* G. — 61 *terriculis* : dans l'interligne une main contemporaine de F a inscrit cette glose *uel terroribus*. — 65 *rridere* G. — *sic* : *si* F. — *et* omis par G. — 66 *inrisit te* ; *in scripto* (sic) G. — *hyerusalem* F *ierusalem* G. — 67. *inridit* F¹ *irridet* G. — *ecclesiam* F G. — 68 *percutit* F. — 69 *morte* : *monte* F¹. — 74 *cum eo spiritus sanctus* : *cum spiritu sancto* G. — *proelinm* G. — *discendit* F¹. — 75 *confortate* : *confortamini* F². G omet ce mot et les suivants jusqu'à *iterum* inclusivement ; pour boucher le trou G² a écrit *cum* dans l'interligne. — 76 *confortati* F². — *minorabimini* F². — 77 *dissipauit* F¹. — 78 *cogitatur* ? Morin. — 82 *hunc* omis par G. — 84 *asportare* F¹ G¹ (j'hésite à l'adopter). — *cadat qui* : on lit seulement *ca* dans F, la suite a disparu dans un trou du parchemin. — 85 *cogitabat* : les deux dernières syllabes ont de même disparu dans F. — 87 *querere* F. — 88 *et post* omis par G. — *paulolum* F¹. — 89 *iudaeam* F. — 90 *oratio* G. — *mystica* F G. — 91 *obierit* : *ibi fuerit* G. — *plurimus* F¹. — 92 *detegit* : *tetigit* F G. — 96 *omnem* F¹. — 100 *fidele* F¹. — *perspicitis* F¹. — 102 *non* : G ajoute *est* (répétition contraire aux habitudes d'Optat). — 103 *non* : G ajoute encore *est*. — *quod* omis par F. — 104. *defendere* F. — *herode* F¹. — *homo* manque dans F, par suite d'une déchirure. — 107 *hostis* G (faute connexe avec la suivante). —

Digitized by Google

subribitur F¹ *abripitur* G. — 108 *custodiant te* G. — 109 *fideles* F². — 110 *paraturae* : sur ce vocable, qui appartient au lexique de Tertullien (Apologet. 22), voir H. Roensch « Itala und Vulgata », p. 42 ; on aurait donc tort d'imaginer une correction comme *creaturae*. — 112 *firma* : *forma* F (voir une faute semblable l. 152). — *sensum* F¹ *sensuum* F². — *et* omis par G. — 113 *deificae pietati* : *d. pietate* F¹ *d. pietatis* F² *deifica pietate* G ; F² a rattaché les deux mots à la phrase précédente ; Morin fait de même et supplée *de* devant *deifica* de G ; en dépit de l'éloignement de la conjonction *itaque*, je crois qu'il faut construire avec *offeramus* (voir ci-dessous l. 135 et 148). — *dominum* (*dnm*) F¹. — 114 *comperimus* G. — *tus et murram* : j'adopte ici et dans toute la suite ces graphies, soutenues habituellement par F (F¹) ; F¹ a parfois *thus* et G l'a toujours (sauf la variante l. 122) ; F hésite entre *murra*, *myrra* et *mirra*, G entre *myrra* et *mirra*. — 115 *praelecta* F² G. — 116 *ad christum* et la suite jusqu'à *qualiter* inclus, omis par F (saut du même au même). — *aurum* F¹ — 117 *adtulleris* F¹ *attuleris* G. — 118 *fides* F¹. — *praeciositae* F¹ *praetiositas* F² *pretiositas* G. — 119 *praeciositate* F¹ *praetiositatem* F² *pretiositatem* G. — *fidei* : F G ajoutent *dei*, je vois là un simple bourdon, aussi bien le rythme est faussé. — *demonstrabant* G (mais ce n'est peut-être qu'une faute d'impression). — 120 *quia* : *qui* G (mais voir par exemple l. 115, 121). — 121 *supplicamenta* G, et de même ensuite. — 122 *ritus* : *tus* G (*ritus* est décidément préférable, mais *tus* reste une curieuse variante). — 124 *turae* F¹. — 125 *regis* F¹. — *dictionis* F¹ G. — *uerterent* F¹ *uerterunt* G ; G ajoute *et*. — 126 *indiciones* F¹ *indicciones* G. — 127 *uicturia* F¹. — 128 *quos* : *quod* F¹. — *domino* F¹. — 130 *spiritalia tributa* : G transporte ces mots, et toute la suite jusqu'à *christo portabant* (l. 160), à la fin des discours, c'est-à-dire après *aeterna solatia* (l. 220) ; ce déplacement ne peut s'expliquer que par l'interversion d'un feuillet dans l'archétype ; mais on verra, en outre, l. 160, que G souffre aussi d'une lacune importante — 132 *huius* : *eius* F¹. — 133 *abraehae* G. — *spraeta* F. — *isaias* G. — 134 *afferentur* G. — 135 *dispecta* G. — 136 *regis* F. — *praeciositatem* F¹ (*praet.* F², *pret.* G). — *fornace* F² G, et de même plus loin. — 137 *cineriscat* F. — *quae* omis par G — *quantum* G. — *praessurarum* F. — *secularium* G. — *quae* omis par. G — *quantum* G. — *praessurarum* F. — *secularium* G. — 138 *exquoquitur* F G. — *tantum* G². — 140 *uruntur probantur... reconduntur* G. — 141 *tradetur* Morin. — 142 *hi* G. — *isti* G, mais voir l. 159. — *caelestis* F¹. — *opes* : *opus* F¹ ; après *opes*, Morin met une virgule. — 143 *sanctarum* : *multarum* Morin. — *redempliones* F G. — 144 *aurum* F¹. — *gratulatur* F¹. — 147 *praeciosum* F *pretiosum* G. — *supplicamentum* F G. — *comitatur* F G. — 148 *passionis deificae*, ainsi Morin, sans distinction· — *uoluntati* : *uolumtatis* F *uoluntates* G ; peut-être faudrait-il écrire *uoluptati*. — 150 *supplicamentis* F G. — *attendat* G. — 151 *illibatam* G — *in* : *ad* G. — 152 *conformat* F¹. — 153 *sicut* : un correcteur récent de G a remplacé par *in qua*. — 154 *seipsum* : *se* G. — *uictima* F¹. — 155 *qui enim*, et la suite jusqu'à *tenuit*, omis par F (saut du même au même). — 156 *subleuabit* F¹. — *afflictum* G. — 159 *noluit* ? F². — *diuina* F¹. — 160 *christo portabant* : fin du passage transporté par G à la fin du discours (voir ci-dessus l. 129) ; toute la suite du § 10 jusqu'à *odore flagrantem* l. 166 est omise par G, qui fait lire une doxologie banale : *cui est honor uirtus gloria et imperium in saecula*

Digitized by Google

saeculorum amen, puis : *Explic. de nat. infantum.* Après ces mots *christo portabant*, quelque chose paraît manquer dans F ; je supplée *aromata portabant* pour le sens, voir l. 194 ; *portabant* seul serait une fort bonne explication de la faute, mais il se construit mal avec les mots qui suivent; évidemment, on peut supposer aussi *imaginem* (ou *imagines*) *demonstrabant*, voir l. 194. — 161 *flagrantiam* : graphie constante de F G (*flagrant*, *flagrantem*, etc.); il serait abusif de corriger à chaque fois *fragantiam*, *fragant*, etc., pour satisfaire à nos goûts classiques; d'ailleurs cette dissimilation *l-r* est naturelle pour l'euphonie et l'on en connaît d'autres exemples, notamment chez Grégoire d'Elvire. — 164 *pigmentibus* F¹. — *ungentariis* F². — 169 *quicquid* F². — *opiniones* F¹. — 171 *redemitur* F¹ — 175 *consimilis* F¹. — 176 *odor uitae* (2°) et la suite jusqu'à *multi in uitam*, omis par F (saut du même au même); pour suppléer à cette lacune, F a ajouté *dum* devant *credendo* l. 177. — 179 *consimiles* G, mais voir l. 184 et 187. — *sicut* : *sic* G. — *uidendo* : *uiuendo* G. — *secuntur* F G. — 180 *uiuent* G. — 181 *prouocati* : *pruritate* G *prauitate* Morin. — 182 *domus* G. — *ceteris* F¹. — 184 *ad locum* : *coluni* G *coloni* G² *calori* Morin. — *consimiles* G, G² prépose *in*. — 186 *pessimi* : *passiui* G. — *intemperantes* G. — *accesserint* F. — *occasionibus* F² G. — 187 *irritati* G. — *consimiles* G. — 189 *dextera* F. — 190 *et* (1°) omis par G. — *quicquid* F². — 191 *caplemus* : *capimus* G. — 192 *praebemus*. G — 193 *est* omis par F. — *quae* : *quem* G. — 194 *christo* : *xpm* F¹. — *imaginis* F¹. — *demonstrant* F. — 197 *oblectamus* G. — 199 *inpossibiliter* F G. — *ne* | *necat* ainsi F¹ *enecat* F². — 200 *renuntiamus* F. — *itenera* F¹. — *requiramus* : G ajoute *carissimi*. — 203 *hoc* 1° : G ajoute *et*. — 206 *appetitum* G *aptatum* F. — *ecclesiastici* F¹. — 207 *persecutionem* F. — 208 *tegitur* : *agitur* F. — 209 *temtationum* G. — 210 *appetit* G. — *uictrice* F¹. — *calcatur* : G ajoute de nouveau *carissimi*, et encore une fois après *draconem*. — 213 *liberamur* F¹. — 214 *illic* : *illo* G. — *curamur* F *curamus* F² mais un autre correcteur a rétabli la bonne leçon. — 215 *quia* : *quid* G d'après l'édition, probablement par la faute des compositeurs. — *derelinquid* F¹. — 216 *spiritus* (*sps*) : *xps* F¹. — 218 *praeceptoris* G. — 219 *recepturi* omis par G. — 220 *solatia* : voir l. 129 pour l'arrangement de G après ce mot.

*
* *

Ce sermon composé par un évêque de Numidie pour célébrer la Nativité du Christ porte la marque évidente de l'esprit latin. La préoccupation morale, le sens pratique s'y manifestent; nullement le besoin de spéculer sur les vérités de la foi. De celles-ci, les conséquences importent seules, les fruits du christianisme : la persévérance dans l'épreuve, à l'imitation du Seigneur « modèle des saints », « roi des âmes » et « roi des siècles », contre lequel les entreprises des rois d'ici-bas n'aboutissent à rien; la conviction que « l'Église des saints », le « corps chrétien » qui est tout aussi

Digitized by Google

bien le « corps ecclésiastique », et d'un mot « les fidèles » sont surveillés par le Père tout-puissant, défendus par le Christ, assistés par l'Esprit-Saint, gardés spécialement « gouvernés » par les anges, et que le diable et ses agents terrestres restent impuissants, malgré leur haine et leurs pièges ; enfin la fidélité aux préceptes, le dévouement opiniâtre, témoigné par les œuvres, la sainteté effective et, particulièrement, la nécessité des bons exemples. Telle est la leçon que saint Optat demande au mystère de Noël et propose à ses chrétiens. On aperçoit du reste, derrière cette exhortation pressante et indépendamment des circonstances liturgiques et politiques, les points essentiels de la théologie de l'orateur. Ils s'accordent avec le symbole traditionnel et ne supposent, en effet, aucun travail de réflexion.

On peut noter que le traité écrit pour Parménien, si étendu qu'il soit, laisse la même impression. Éloquence ou controverse, brève adresse au peuple chrétien ou bien, au contraire, discussion patiente et minutieuse avec les schismatiques, l'on se trouve de part et d'autre en face d'un auteur que les questions de vie sociale, les affaires ecclésiastiques intéressent, passionnent même, et qui n'a point souci du reste. Je ne m'attarde à cet aspect des choses que pour présenter Optat dans son milieu historique réel et, tout de même, dans les limites de son propre génie. Le sermon ne nous fait point connaître un nouveau personnage.

Mais il est un trait sensible déjà dans les sept livres, que nous voyons ici, grâce à l'étroitesse du cadre, sous un jour plus favorable. Aucun écrivain de cette période, que je sache, n'insiste autant qu'Optat, dans ce seul discours, sur la protection angélique. Depuis longtemps on parlait du diable et de sa malfaisance, à partir des deux Testaments ; les rites du baptême avaient donné une forme expressive à cette croyance. La contrepartie était encore peu développée, en dépit des indications fournies par saint Paul. Voici donc un Latin d'Afrique qui s'explique nettement au sujet de l'assistance des bons esprits. Si le diable, « l'ennemi » par excellence, « semeur d'embûches dès l'origine », poursuit le chrétien arraché de son joug par le Christ, le chrétien qui a « renoncé » en termes formels à sa société, il y a, par compensation, tout un « cortège » d'anges qui veille sur les fidèles, même à leur insu. Or ce tableau, pour ainsi dire bipartite, que le sermon découvre en clarté à propos de la persécution d'Hérode, on

Digitized by Google

l'aperçoit aussi en maints passages de la controverse avec les Donatistes (1).

L'expertise littéraire permet d'associer plus étroitement encore les deux ouvrages. Je m'attacherai surtout au style en général et n'indiquerai les principaux détails de lexicographie que par manière de conclusion. Ces derniers faits sont le plus souvent si ténus que, précieux dans un répertoire exhaustif, et formant par leur masse un ensemble valable, voire consistant, ils risquent de déconcerter, d'aveugler comme une poussière, dans une étude où l'on doit se borner à l'essentiel ; il est plus sage, faute de place, de sacrifier presque tout l'impondérable.

Une autre remarque préjudicielle est nécessaire, bien qu'insinuée déjà et, d'ailleurs, banale. Le point de vue de ces observations serait faussé, et la preuve par suite caduque, si, tout en rapprochant deux productions d'un même auteur, on ne tenait compte toujours, et avec une extrême attention, des différences qui peuvent subsister et qui empêchent la comparaison d'être adéquate. Ce ne sont point dans le cas actuel, comme il arrive fréquemment des choses pareilles, correspondantes, qu'on met en regard l'une de l'autre, pour les expliquer l'une par l'autre. Elles sont comparables pour une part, sans doute, en tant qu'elles procèdent du même esprit et de la même plume, et l'artifice qui les met en présence est admissible de ce chef ; mais une série de particularités les laisse non moins dissemblables : ici, le sujet, la destination, le caractère de l'ouvrage, l'étendue du développement, enfin les circonstances et la date. Sous ces réserves qui sont graves, je le répète, et interviennent constamment, ce n'est pas peine perdue que de soumettre à un examen parallèle le sermon et le traité d'Optat, pour rechercher ce qu'ils peuvent offrir de commun quant au style et même pour la terminologie.

Optat, n'a pas encore reçu, comme écrivain, l'attention qu'il mérite. Il est vrai que la plupart des auteurs chrétiens de langue latine ne connaissent pas un meilleur sort. A part le septième livre laissé informe (2), le traité est un morceau solide de latinité

(1) Sur le rôle des anges, voir l'édition, p. 36, 8; 42, 19; 46, 3; 54, 5; 92, 11; 97, 21; d'autre part, sur le diable, p. 50, 11, 17; 59, 20; 90, 18; 98, 3; 110, 4, 17; 111, 3; 152, 11; 169, 8.

(2) Sur la tradition manuscrite du traité d'Optat, voir par exemple notre

Digitized by Google

dont l'analyse, faite avec méthode, serait des plus instructives. Toutefois, j'ai hâte de dire que la dernière édition (1893), excellente en définitive (1), est complétée par un *index verborum et locutionum*, dressé de main de maître (2). Il suffirait de réduire en système les faits colligés par C. Ziwsa sous l'alphabétisme, pour mettre en pleine lumière, du même coup, les habitudes littéraires du polémiste africain. Au même critique, nous devons encore sur le « Stilistiches » du traité quelques pages, trop courtes, mais point négligeables (3).

Je ne sais s'il est tout à fait juste de prétendre qu'Optat, tel qu'on le connaît par le traité, écrit d'instinct avec élégance et qu'il vise, en outre, à l'effet (4). Personne d'ailleurs ne fait difficulté d'admettre qu'il manque de goût. Le sermon, en quelque deux cents lignes, renferme aussi d'assez nombreuses négligences de style, incohérences, maladresses, répétitions surtout (5). J'aimerais mieux dire que l'évêque de Milève est, naturellement, un écrivain simple, libre, distingué, qu'il a fait ses classes, au surplus, et ne le laisse pas ignorer, qu'il se plaît sans doute aux formules bien frappées et qu'il n'est pas insensible aux cadences des mots ni aux traits brillants; mais encore qu'il ne lui répugne pas, à l'occasion, de se montrer abrupt, incorrect, obscur même. Bref, il sera apprêté parfois; il sera rude aussi et négligé, l'instant d'après; plus souvent, il s'exprimera avec une simplicité ferme,

notice publiée dans *The Journal of theological Studies*, XIX, octobre 1917, p. 75 sq., à propos du passage I, 1.

(1) Cf. ib., p. 78.

(2) *S. Optati Mileuitani libri VII* (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, vol. XXVI), p. 246-330.

(3) *Beitraege zu Optatus Mileuitanus*, dans *Eranos Vindobonensis*, 1893, p. 174-176. — Au contraire, l'article de Roensch (*Collectanea philologica*, Brême, 1891, p. 158-163 = *Zeitschrift für oesterr. Gymnasien*, XXXV, 1884, 401-407) est sans portée; c'est un simple relevé des mots et emplois qui ne se trouvent pas dans le Dictionnaire de Georg (éd. 1879-1880).

(4) Cf. P. Monceaux, *op. cit.*, t. V, p. 298.

(5) On notera : *ante praecessit* (l. 58); *etiam* répété (60, 62); *enim* répété (69, 71); *hunc* = Jesum, *hunc* = Herodem (82, 83); *persecutor* employé cinq fois de suite (deux fois : *omnium persecutorum*), en outre, *persequente* (91, 93, 94, 95, 97, 98); *omnis*, *totus* (95, 97); *passionis et sanctitatis* (124), *sanctitatis et passionis* (129, 148); *consimiles* (174), *consimilem* (179); abus du gérondif ablatif (167, 178, 179, 180); *prouocare* quatre fois (179, 181, 183, 187); *relictis erroribus* (193, 195); *infestatio* répété (204).

Digitized by Google

uniquement pour donner sa pensée, sans s'arrêter trop à la manière, au fini de la forme, pourvu qu'il soit compris de son public. Mais il reste, je le veux bien, que ce sont les tours de rhétorique qui nous frappent à la lecture, parce qu'ils tranchent sur le gris de la discussion ; et de ces tours, presque toutes les pages du traité sont pourvues, des uns ou des autres, quelquefois abondamment. Le traité, cependant, ne dépasse pas, pour l'ensemble, le ton de la controverse sévère. Ce n'est pas un ouvrage d'agrément, fait pour séduire, mais pour convaincre, ramener des égarés à l'ordre ecclésiastique.

Le sermon, si je ne m'abuse, fait apparaître un Optat que nous soupçonnions seulement, que le traité était trop long pour dissimuler entièrement, mais enfin que nous n'avions pas encore bien identifié : à savoir le rhéteur. Du sermon, on conviendra sans hésiter qu'il sent l'apprêt, nonobstant des oublis passagers et, d'ailleurs, le sérieux de l'intention morale. La différence est celle précisément que j'ai annoncée : Optat prédicateur, plus exactement rédacteur de sermon, a voulu composer en quelques pages, tout en instruisant sa communauté à l'occasion de Noël, un morceau de grand style. Les procédés ordinaires qu'il met en œuvre, sans se lasser, sont l'asyndète ou énumération, la rime, le jeu de mots, l'anaphore ou accumulation, l'antithèse ou opposition. Or, ce sont les mêmes artifices que le traité décèle çà et là, non sans fréquence ; et la plupart, sinon tous, sont trop remarquables pour qu'on n'en vienne pas à conclure qu'ils représentent l'effort du même écrivain, ses plus chères habitudes.

Il est impossible de reprendre la phraséologie du sermon pour en répartir les divers phénomènes entre les catégories susdites; encore moins peut-on songer à rapporter tous les traits pareils des sept livres. Je donnerai donc successivement, pour chaque espèce, quelques exemples aussi caractéristiques que possible et je renverrai pour le reste l'amateur de ces détails aux passages mêmes dont j'ai pris note. On doit prendre garde que les figures se superposent assez souvent : asyndète et anaphore, asyndète et rime, rime et anaphore, rime et *lusus*, et ainsi de suite. Quelquefois même, le jeu se complique davantage pour le grand amusement de l'oreille; le rhéteur tire tous ses registres pour des séries d'accords plaqués. Qu'on relise, en particulier, le passage sur le martyre des Innocents, parfait type du morceau de bravoure (§ 4).

Digitized by Google

I. Asyndète.

(1°) *At illi festinant — quaerunt — inueniunt — misticis muneribus honorant et per alia iussi remeant* (Serm., l. 14).

Haec est uia caelorum — ueritas euangeliorum — perpetua uita sanctorum (l. 24).

Inde iam omnes iusti... oppressi — fugati — necati sunt... (l. 55).

(Voir encore l. 70, 80, 83, 100, 109, 111, 140, 156, 187, 200, 203).

(2°) *Scisma igitur... iracundia peperit — ambitus nutriuit — auaritia roborauit* (Lib., p. 20, 14).

Ad transglutiendos praedictos terra patuit — rapuit — clausa est (p. 24, 17).

Timuistis omnes — fugistis — trepidastis... (p. 68, 14).

(Voir encore p. 11, 15; 13, 7; 14, 1, 16; 18, 3; 25, 9; 30, 17, 19; 35, 18; 38, 21; 47, 2; 49, 19; 50, 5, 17; 52, 2; 53, 1, 8; 55, 1; 56, 26; 57, 1; 58, 10; 59, 9, 17; 65, 20; 68, 14; 71, 10; 73, 17; 75, 6; 78, 1; 85, 16; 90, 21; 95, 13; 105, 2, 4, 7; 107, 12; 121, 16, 19; 127, 17; 142, 8; 155, 23; 175, 25) (1).

II. Rime.

(1°)... *Nos deo mixtos agnoscimus et erroribus liberatos scimus, spem quietis aeternae videmus ac perinde perseuerantiae laborem non inuiti subimus* (Serm., l. 6).

Praecedunt palmae laborem, antecedunt coronae dolores (l. 40) (2).

Dominica uestigia sequi, sanctorum meritis aduequari; in saecculo laborare, cum Christo regnare: ueritatem ecclesiae tenere et fratres apostatas inridere (l. 63).

Quid ergo factura es, praaelecta pauperies (l. 115).

(Voir spécialement — car presque d'un bout à l'autre du morceau la rime est employée. — l. 49, 56, 67, 70, 72, 95, 97, 101, 102, 114, 132, 140, 146, 170, 182, 191, 198, 209, 213, 277, 219).

(2°) *Vos uiuum facitis homicidium, latro iugulatis dat se morte conpendium* (Lib., p. 58, 14).

Si feriret, peccaret; si non feriret, delinqueret; elegit melius peccatum, ut perculeret (p. 86, 6).

Domus inclus a custodit, tempestatem retundit, pluuiam diffundit, latronem aut furem aut bestiam non admittit (p. 95, 15).

(Voir encore p. 11, 15; 86, 11; 91, 27; 112, 12; 126, 7; 132, 18; 134, 10; 137, 17; 138, 17; 144, 18; 150, 18; 153, 11; 155, 16; 156, 8, 10; 157, 7; 160, 2, 4, 5; 161, 8; 166, 7, 8; 170, 5; 173, 8).

III. Lusus.

(1°) *Et cum pro Christo infantes interfecit, turbam martyrum fecit* (Serm., l. 30).

(1) Je ne prétends pas que ces listes sont complètes; on peut voir d'autre part celles de Ziwsa. J'ai cru devoir reprendre l'enquête pour mon compte.

(2) Le parallélisme rend la correction *dolorem* assez vraisemblable.

Digitized by Google

... *Ante poenam* PATI *quam* NASCI, *ante domini sui fieri* COMITES *quam* HOMINES, *prius* MARTYRES *quam* FIDELES (l. 36).

Ideo autem IN TERRIS SANC*torum* SAN*guis* IN*pune* INTERIM *funditur*... (l. 50).

(Voir encore l. 69, 74, 125).

(2°) *Vt... qui* NATUS FUERAT *saeculo* RENASCATUR *spiritaliter deo* (Lib. p. 46, 6).

INFIRMANDO CONFIRMAS *sancti baptismatis unionem*... (p. 119, 7).

Consideranda sunt EFFECTA, *retractanda sunt* EFFICIENTIA (p. 134, 10).

(Voir encore p. 13, 7; 25, 15; 66, 1; 83, 2; 111, 11; 119, 10; 132, 18; 160, 5; 162, 31).

IV. ANAPHORE.

(1°) IPSIUS EST ENIM QUOD *credit*, SED NON IPSIUS QUOD *euadit*; IPSIUS EST QUOD *confitetur*, SED NON IPSIUS QUOD *ab inimico defenditur* (Serm., l. 102).

NESCIA *protegeris*, NESCIA *gubernaris* (l. 110).

HOC EST *Christum quaerere*, HOC *inuenire*, HOC *fideliter adorare* (l. 202).

(Voir encore l. 26 : *si*, 29 : *si*, 47 : *haec*, 58 : *eadem*, 70 : *alieno*, 77 : *quod*, 80 : *antequam*, 101 : *frustra*, 116 : *qualiter*, 128 : *exigit*, 131 : *non*, 149 : *nihil quod*, 155 : *qui*, 199 : *si*, 204 : *si*).

(2°) NUMQUID NOS *aliquas peragrauimus terras*, NUMQUID NOS *aliqua circumiuimus maria*, NUMQUID NOS *ad peregrinos accessimus portus*, NUMQUID NOS *aliquem adduximus Hispanum aut Gallum*...? (Lib., p. 44, 7).

CONSIDERATE *uerba superbiae uestrae*, CONSIDERATE *tractatus*, CONSIDERATE *mandata*... (p. 107, 7).

HOC EST QUOD *dolet deus*, HOC ET QUOD *dicit caelum exhorruisse* (p. 116, 6).

(Voir encore p. 6, 19; 15, 16; 18, 3; 33, 19, 22; 38, 12; 42, 4; 45, 2, 17; 46, 13; 49, 15; 51, 8; 52, 19; 57, 7; 61, 16; 62, 5; 66, 8; 66, 13; 68, 13, 20; 74, 11, 13, 15; 85, 5, 20, 21; 88, 3; 89, 18; 92, 8; 93, 3, 5, 11; 96, 2; 97, 10; 98, 18; 100, 2, 12; 106, 4; 109, 1, 12; 110, 13; 115, 4; 122, 9, 16; 123, 5; 125, 12, 19; 126, 17; 127, 17; 130, 5; 138, 12; 140, 5; 143, 16; 146, 16; 147, 5, 17, 22; 151, 3; 153, 16; 154, 3, 6; 156, 8, 10; 165, 12; 167, 12; 169, 14; 172, 14; 173, 10; 176, 20; 177, 18; 179, 3).

V. ANTITHÈSE.

(1°) *Aetas minus habilis ad* PUGNAM *idonea facta est ad* CORONAM. *Ante* REGNATUR *quam* VIVITUR. *Prius* PARADYSUS *quam* TERRA *cognoscitur* (etc.) (Serm., l. 38).

MINATUR *inimicus et* INRIDET *ecclesia; iste* PERSEQUITUR *et haec* GLORIATUR; *ille* PERCUTITUR *et haec* CORONATUR (l. 67).

De HOMINE FIDES *exigitur*, *de* CHRISTO TUTELA *perquiritur* (l. 72).

(Voir encore l. 50, 68, 69, 94, 195).

(2°) CLAUSISTI *oculos*, *ne parentes tuos* REOS *agnosceres*; APERUISTI *eos ut* INNOCENTES ET INDIGNOS *criminose pulsares* (Lib., p. 30, 17).

DEFENDISTI *catholicam*, *dum* INPUGNAS (p. 119, 10).

Cum igitur alibi quasi DILIGENTES *uideri uultis*, *alibi* NEGLEGENTES *estis inuenti*... (p. 154, 25).

(Voir encore p. 3, 7; 10, 15; 46, 6; 21; 47, 6; 56, 10, 57, 5; 60, 21; 65, 1; 72, 5, 6; 74, 3; 112, 12; 155, 23; 178, 13).

Digitized by Google

L'emploi simultané de ces cinq procédés constitue à peu près tout le mécanisme du style d'Optat, fait de lui proprement un styliste. Cet artisan du verbe, épris de son métier, on le voit à l'œuvre sans arrêt, je ne dis pas sans faiblesse, dans le sermon. Dans le traité, on le retrouve tissant ses arabesques, comme par habitude, sur la trame du raisonnement. En ce sens, c'est le sermon qui donne raison des curieuses sonorités, souvent déconcertantes, et des grâces un peu factices de l'écrit de controverse, étranger par son fond à la rhétorique. Les autres artifices, Optat ne les néglige point d'occasion. En cherchant bien, on remarque dans le vaste champ des sept livres presque toutes les figures de la prose savante, mais aucune avec autant d'exemples que les cinq énumérées. Celles-ci restent les principales, les « fleurs » préférées, comme le sermon en fait foi. On y peut noter l'exclamation deux fois (l. 35, 90), la litote deux fois (l. 8, 55), le chiasme deux fois encore (l. 67, 172), enfin une dizaine de redondances (1). Tout cela compte à peine, en regard des autres phénomènes récurrents (2).

Le petit nombre de doublets redondants, surtout, me paraît un indice négatif de grande valeur. Il signifie que la prose latine, forgée tout d'abord par un écrivain de génie, Tertullien, abandonne, en Afrique, la tradition banale illustrée par les Cyprien et les Novatien. On n'a qu'à prendre au hasard une page des lettres ou des opuscules de saint Cyprien pour s'apercevoir que son style est soumis à une règle unique et tyrannique : l'accouplement des synonymes. Novatien, à un degré moindre, écrivain plus spontané d'ailleurs, est victime du même procédé, qui, loin de donner du poids au discours, comme on pensait sans doute que cette insistance y servirait, énerve la phrase et harasse le lecteur. Avec

(1) Voir l. 61, 77, 132, 133, 165, 169, 172, 182, 191, 198.

(2) Optat est fidèle aux règles du *cursus* rythmique, cela va de soi. Il se sert des trois cadences traditionnelles, mais inégalement ; j'ai calculé, pour le sermon, que les formes du *planus* et du *uelox* se présentent dans la même proportion, à très peu près : soit 40 °/₀ ; le reste, 20 °/₀ environ, appartient au *tardus*. Mais il faut décompter quelques irrégularités, qu'il serait trop long d'expliquer à présent. On remarquera surtout que, dans l'emploi du *planus*, Optat n'a pas égard à la quantité de la syllabe qui précède la coupe ; il accepte très fréquemment, à cette place, une longue : *aeternae uidemus*, *inuiti subimus*, *patiendo substrauit*, etc. C'est dire qu'il a perdu le sens du « mètre ».

Digitized by Google

Optat, la construction normale, celle qu'on recherche, parfois même avec excès, devient la proposition à deux membres symétriques et équilibrés, avec ou sans antithèse, mais habituellement rimant ensemble. Or, il est très intéressant de constater que saint Augustin agence de même, ordinairement, ses phrases, quand il a souci d'être élégant, notamment dans ses tractatus rédigés (1). Je serais surpris que l'évêque d'Hippone ne doive pas beaucoup à l'influence de celui de Milève, à la lecture, non pas seulement du grand ouvrage de controverse dont il devait reprendre les arguments, mais des sermons, qui nous sont maintenant connus par un exemple authentique. Il est vrai qu'un artifice reste toujours un artifice, c'est à dire un pauvre secours qui s'use et dont on se lasse vite. Qu'Augustin n'ait point eu des dons littéraires semblables à ceux de Tertullien, et mieux encore, une âme profondément religieuse, avide de vérité, débordante de charité, toutes les leçons d'Optat n'auraient pas réussi à faire de lui ce qu'il est, le maître de la pensée chrétienne en Occident Néanmoins, c'est beaucoup pour la gloire d'Optat qu'il ait contribué à former Augustin et qu'il lui ait remis un instrument éprouvé, avec des modèles. On a dit, à propos de la controverse avec les Donatistes, que saint Optat avait été, en ce domaine, le précurseur de saint Augustin (2). Précurseur, initiateur, il faudra l'entendre désormais en un autre sens encore, s'il est vrai qu'en l'art d'écrire, de même, Augustin dépend d'Optat.

L'esprit mis en éveil, on s'aperçoit avec une extrême curiosité que le sermon pour Noël contient divers termes et même plusieurs formules qui reparaissent dans le traité. A la vérité, l'évêque de Milève est un de ces auteurs qui ne s'assujetissent pas à un vocabulaire limité ni aux expressions toutes faites. Il est visible qu'il aime sa liberté, comme d'autres trouvent leur plaisir à se répéter. Cependant, un écrivain, si indépendant qu'il soit et tienne à être, a toujours certaines habitudes ; il n'empêchera jamais que de temps à autre les mêmes mots reviennent sous sa plume, plutôt que leurs synonymes. Il n'est que de parcourir l'*index verborum* du traité, pour constater qu'Optat possède un lexique parti-

(1) Voir nos remarques dans *Revue d'ascétique et de mystique*, II, 1921, p. 366.

(2) Monceaux, *op. cit.*, p. 305 sq.

Digitized by Google

culier, large sans doute, présentant même des mots, des emplois isolés (1), son lexique néanmoins et point celui d'un autre.

Dans ces conditions bien spécifiées, rien de plus naturel que le sermon et le traité aient des termes et des tours en commun. En certains cas, ce n'est peut-être que l'effet du hasard ; mais pour l'ensemble, il serait surprenant que le retour des mêmes expressions n'ait pas une secrète raison d'être, c'est à dire la personnalité même de l'auteur, ses habitudes mentales. Des faits qui m'ont frappé à la lecture, je vais faire deux parts : les termes simples ; les tours, formules ou groupes. Ce tableau (2), si peu chargé soit-il en fin de compte, si peu probant même, je l'accorde, à lui seul, complètera une enquête qu'il m'a semblé nécessaire de conduire jusqu'au bout, vu la rareté du morceau que la tradition nous a conservé sous le nom d'Optat.

I. *Actus* (S., l. 17, 167 : L., p. 4, 5 ; 5, 9 ; 61, 12 ; 135, 14) ; *aemulatio* (= inuidia, liuor : 45, 47 : 14, 2 ; 23, 5) ; *caedes* (23 : 51, 9, 13 ; 62, 22) ; *christianus, christiani* (73, 101, 150 : 3, 7, 11 ; 64, 15 ; 77, 14 ; 90, 7, 18 ; 91, 5, etc.) ; *comites* (37 : 52, 2 ; cf. 61, 21) ; *consilium, consilia* (desseins perfides : 78, 83, 98, 169 : 58, 3, 10 ; 83, 13 ; 138, 14 ; 156, 16 ; 159, 14) ; *conuersatio* (151, 173, 198 : 93, 20 ; 121, 16) ; *credentes* (12, 27, 123 : 46, 2 ; 66, 6 ; 98, 13, et aussi credens, voir Z. p. 204) ; *credulitas* (foi : 172 : 173, 13) ; *deuotio* (138, 152, 214 : 161, 15) ; *dominicum* (128 : 135, 10 ; 136, 8, 15, 23 ; 137, 3) ; *fauces* (19 : 20, 7 ; 141, 8 ; et cf. 24, 14) ; *fideles* (11, 38 : 66, 11, 17 ; 109, 12 ; 110, 4 ; 140, 15 ; 155, 23) ; *forma* (modèle : 58, 205 : 25, 3 ; 130, 3 ; 169, 9 ; 170, 19, 21 ; 172, 1 ; 181, 6) ; *fraternitas* (109 : 5, 12 : 102, 14 ; 143, 2) ; *lacrimae* (57 : 4, 4 ; 70, 2) ; *latro* (105 : 21, 8 ; 58, 13, 14 ; 85, 21, 22 ; 95, 14, 19 ; 141, 8 ; 154, 2) ; *inimicitiae* (48 : 107, 15) ; *inimicus* (67, 208 : 163, 8 ; 93, 8, 16) ; *innocentia* (41, 42 : 22, 11 ;

(1) Du sermon, on pourrait retenir les termes suivants, comme plus ou moins dignes de remarque : *apostata* (65), *adaequare* (64), *asportare* (84), *aurarius* (126) ; *cinerescere* (137), *consimilis* (174, 179, 184) ; *declinis* (185), *decursiones* (54), *deificus* (= divinus, 113, 148), *demandare* (84, 123), *denudare* (81, 104), *documenta* (enseignements, 90) ; *excoquere* (138), *existimatio* (= opinio, 109, 185) ; *flagrantia* (161), *furere* (18) ; *incitamentum* (171), *inefficax* (105), *infestatio* (204 bis), *inflammare* (177) ; *inimicalis* (204), *inlibatus* (151) ; *misticus* (15, 90) ; *odoramenta* (150) ; *paradisus* (= le ciel, 39), *paratura* (110), *pauperies* (115), *pressurae* (137), *pretiositas* (118, 119) ; *recidiuus* (59), *rimulae* (182) ; *seculurus* (= posterior, 9, 26, 97), *sterilitates* (156), *subplicamentum* (121, 147, 150), *subripere* (107, 128) ; *tegmen* (71), *terricula* (61) : *uoluptuosus* (159).

(2) Je renvoie d'une part au sermon (S), d'après le compte des lignes, d'autre part au traité (L), d'après les pages et lignes de l'édition de Vienne (Z) ; pour gagner un peu d'espace, je me contente habituellement, de séparer au moyen du signe : les deux ordres de faits.

Digitized by Google

57, 10 ; 65, 18 ; 171, 18) ; *nidor* (181, 199 : 90, 19 ; 146, 18, 20) ; *turba* (31 : 69, 11 ; 110, 4 ; 124, 15 ; 136, 21 ; 165, 9 ; 169, 10).

Alienus (S., l. 70, 158 : L., p. 48, 3 ; 60, 23 ; 63, 6 ; 65, 14 ; 137, 13 ; 157, 6 ; 170, 2, 5, 11 etc.) ; *cruentus* (23 : 49, 13 ; 51, 13 ; 53, 1) ; *deiectus* (19 : 20, 4) ; *dominicus* (63 : 107, 12 ; 136, 16 ; 153, 1 ; 167, 30 ; en outre, dominica oratio 3 fois) ; *indignus* (innocent : 57 : 30, 19 ; et cf. 6, 18, 88, 2 : indigne) ; *insanus* (18 : 57, 4 ; 68, 3 ; 82, 7) ; *perspectus* (100 : 32, 3 ; 100, 16 ; 101, 5) ; *pristinus* (16 : 49, 18 ; 120, 14 ; 152, 4) ; *regalis* (132, 206 : 134, 6 ; 151, 1) ; *saecularis* (29, 137, 143 : 76, 3 ; 151, 1 ; 152, 17) ; *summus* (150 : 85, 11).

Adpetere (S., l. 200, 210 : L., p. 13, 17) ; *agnoscere* (= cognoscere : 6 : 9, 3, 9 ; 92, 4 : 102, 14) ; *captare* (191 : 105, 8) ; *dolere* (accus. : 19 : 4, 10 ; 50, 11 ; 61, 12 ; 66, 10 ; 69, 20 ; 116, 6 ; 147, 17 ; 156, 1 ; 172, 8) ; *durare* (69, 151 : 96, 15 ; 123, 22 ; 164, 3) ; *erubescere* (absol. 69 : 36, 10 ; 44, 2 ; 159, 16) ; *gloriari* (absol. : 68 : 49, 12) ; *gratulari* (se réjouir : 144 : 35, 11 ; 57, 12 ; 71, 4 ; 147, 17) ; *gubernare* (111, 207 : 178, 7) ; *indicere* (23 : 24, 7 ; 35, 19 ; 64, 24 ; 90, 18) ; *infamare* (174 : 21, 1 ; 22, 2 ; 148, 8) ; *inire* (78 : 39, 24) ; *iugulare* (60 : 58, 3, 15 ; 61, 5 ; 62, 21 ; 63, 13 ; 64, 22) ; *laborare* (absol. : 43, 63 : 29, 4 ; 138, 10 ; et 6 fois avec l'infinitif ou le subjonctif) ; *laetari* (absol. : 144 : 50, 6 ; et cf. 164, 2) ; *minari* (absol. : 67 : 167, 22) ; *necare* (30, 49, 55, 99, 181, 199 : 16, 4 ; 53, 9 ; 64, 9 ; 85, 4) ; *nudare* (98, et cf. denudare 81, 104 : 160, 13, 18) ; *ostendere* (exemplum : 10 : cf. 70, 8 ; 168, 12, o. rationem) ; *percutere* (tuer : 68 : 23, 16 ; 65, 12 ; 86, 7 ; 89, 6 ; *prodere* (indiquer : 83 : 26, 7 ; 70, 7 ; 168, 21) ; *prouocare* (172, 179, 181, 183, 187 : 91, 13 ; 136, 6) ; *succumbere* (69 : 19, 1) ; *uindicare* (53 : 88, 3 ; 89, 13).

Forsitan (indicatif : S., l. 62 : L., p. 146, 8) ; *frustra* (101 : 8 fois dans L., voir Z., p. 277) ; *immo* (19 : 6, 20) ; *inpune* (51 : 161, 19) ; *interim* (51 : 87, 18) ; *intrepide* (28 : 78, 4 ; 167, 32) ; *libenter* (149 : 24, 7 ; 33, 17 ; 42, 3 ; 60, 1 ; 79, 3 ; 85, 7 ; 87, 5 ; 103, 1 ; 125, 19 ; 144, 2, 4 ; 162, 8 ; 175, 13) ; *male* (32 : 11 fois dans L., voir Z., p. 291) ; *principaliter* (129 : 73, 14) ; *uere* (120 : 78, 4) (1).

II. *Consortium angelorum* (S., l. 218 : cf. L. 92, 19 societas angelorum) ; *ecclesiasticum corpus* (96, 206, et cf. 85 c. christianum : cf. 50, 10 corpus ecclesiae) ; *persecutor* (en apposition 91, 94 : 91, 5 ; et rapprocher diabolus insidiator S. 44 ; cf. L. 106, 19) ; *caeleste regnum* (10 : 34, 13 ; 121, 20) ; *caelorum regna* (167 : 130, 8, et cf. regnum c. 39, 18 ; 130, 17 ; 171, 8 ; 176, 25) ; *sacrorum ritus* (122 : 24, 4).

Ipse (pléonastique ou valant is, idem : S., l. 25, 71, 79, 84, 102, 103, 205 :

(1) Le jeu des particules ne prête, chez Optat, à aucune remarque décisive. Il emploie surtout *enim* et *ergo* (en deuxième place très fréquemment), également *ita* et *sic* ; *quando* et *tum* (explicatif) sont aussi parmi ses habitudes ; enfin il affectionne *iam*, *scilicet* et *id est*. Mais on ne peut dire, pour tout ceci, qu'il ait un système très déterminé. L'usage qu'il fait de *in* avec l'ablatif mériterait peut-être d'être étudié ; cet *in* équivaut souvent à l'ablatif simple (voir Z., p. 281 sq.) ; dans le sermon, il revient aussi avec le sens : en la personne de (19, 58, 93, 94, 95, 96 etc.).

Digitized by Google

L., p. 16, 17, 18 ; 19, 13 ; 22, 2 etc., voir Z., p. 287) ; *nemo eorum* (55 : 59, 10 ; et cf. 65, 5 ; 100, 19 ; 102, 8 ; 107, 10 nullus) ; *nos* (sujet explétif : 60, 114, 195 : 4, 9, et très fréquemment ego, tu, uos, 6, 16 ; 8, 8, 22 ; 14, 4 ; 15, 3 etc.) ; *totus* (équivalent d'omnis : 17, 41, 90, 94, 97, 120 : 9, 22 ; 38, 14 ; 42, 15 ; 51, 22 ; 71, 3 ; 72, 1 ; 125, 12 ; 129, 9) ; *idoneus ad* (38 : 55, 7).

Sibi blandiri de (S., l. 100 : L., p. 131, 23) ; *diabolus dolet* (accus. : 19 ; cf. 50, 11 dolebat hoc diabolus) ; *furit insanus* (18 : cf. 57, 4 insanus furor) ; *nos odio habere* (29 : 4, 21 ; 106, 18) ; *ingredi ad* (116 : 38, 5) ; *seuerius iudicare* (51 : cf. 153, 13 iudicandi seueritas) ; *necesse est* (précédé d'un subjonctif : 78 : 42, 15 ; 132, 13) ; *ostensum est* (41 : 32, 2 ; 111, 23, et cf. 158, 6) ; *renuntiare diabolo* (200 : 133, 18 ; 141, 1) ; à noter aussi l'emploi fréquent du gérondif ablatif (26, 69, 71, 125, 177, 178, 179, 180, 191 : 25 fois environ dans L., voir Z., p. 278).

ante oculos (ducere, S., l. 190 : cf. L., p. 23, 8 a. o. ponere) ; *in perniciem* (avec le génitif, 79 : 14, 13 ; 83, 8, et cf. 120, 5) ; *in proelio* (74 : 161, 23) ; *in saeculo* (43, 60 : cf. 79, 1 in hoc s.) ; *inter ipsa initia mundi* (43 et cf. 48 ab initio rerum : L., 181, 9 inter ipsa principia saeculorum, et cf. 153, 17 ante ipsos natales mundi : 164, 10 in ipsis natalibus mundi) ; *per tractus temporum* (54 : cf. 143, 20 per longa temporum spatia) ; *pro ueritate* (43, 60 et cf. 61 : 30, 18) ; en outre *pro* pour propter (31, 36, 41, 177 : pour L voir Z., p. 307).

ante ...quam (s., l. 36, 39 : L., p. 24, 20) ; *maxime cum* (subjonctif, 78 : 168, 15) ; *omnino non* (215 : 173, 7).

A. WILMART O. S. B.

Digitized by Google

NOTES ET COMMUNICATIONS

1. — Un dossier patristique de l'expiation.

Il y a six ans déjà, le R. P. Christian Pesch consacrait un petit volume — qui aurait pu être bienfaisant, s'il n'était gâté par la passion polémique — à revendiquer les droits de l'expiation pénale et à combattre certains théologiens, qui, à son gré, lui accordent trop peu de place dans la doctrine de la Rédemption (1). Son étude se compose de considérations théologiques, appuyées elles-mêmes sur une documentation positive qui s'étend sur près de cent pages. De cette dernière partie un autre polémiste s'est empressé d'écrire, aux mêmes fins de combat, qu'elle est une enquête consciencieuse, surabondante, victorieuse. Peut-être la générosité même de ces éloges incitera-t-elle quelques lecteurs plus curieux à prendre contact avec ce dossier. On voudrait ici les aider, par quelques observations de fait, à se rendre compte de sa valeur.

Sur le terrain biblique, ni le P. Pesch, ni ses admirateurs n'ont sans doute l'espoir de faire apparaître des textes inconnus. Mais peut-être y trouvera-t-on du neuf dans les 70 pages qui exposent la tradition patristique (p. 49-118), source aussi importante qu'elle est en général mal explorée. L'auteur de ces lignes eut l'honneur, en 1905, de publier sur le dogme de la Rédemption une *Étude historique*, où il se fit un devoir de relever et classer les divers témoignages relatifs à cette vérité. De ce chef, l'idée d'expiation pénale y trouva place, à côté de bien d'autres, comme l'une des formules qui exprimèrent toujours la foi de l'Église et guidèrent de bonne heure la pensée de ses théologiens. C'est dire avec quel intérêt il a compulsé ces pages documentaires, où un maître de la science théologique venait combler les insuffisances et rectifier les erreurs d'un modeste *Essai* qu'en son temps l'éminent théologien ne dédaigna pas de remarquer (2).

(1) Christian Pesch, *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers*, in-8° de VIII-177 p., Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1916. Voir notre compte rendu dans la *Revue du clergé français*, 15 novembre 1919, p. 294-299.

(2) Témoin ses *Praelectiones dogmaticae*, t. IV : *De Verbo incarnato*,

Digitized by Google

Pour abréger, nous désignerons cet ouvrage sous le sigle R. Une ingrate statistique en confrontera le contenu avec les résultats de l'enquête consciencieuse, surabondante et victorieuse menée par le P. Pesch, qui sera désignée par la lettre P.

I

Comme de juste, P insiste sur les Pères anténicéens (p. 49-59), tout en observant qu'il ne faut naturellement pas leur demander de « théories » sur le sujet (p. 49-59). Aveu qui ne l'empêche pas de les rallier à sa « théorie » de l'expiation pénale pour leurs réminiscences de l'Écriture ou les mentions incidentes qu'ils accordent à la mort salutaire du Christ (1).

1° Dans l'Épître de Barnabé, P relève V, 1, 2, 5 et VII, 2-3, où il est parlé des souffrances du Christ, d'après Isaïe 53, et de son sacrifice = R 109. Il produit *in extenso* VII, 7, 9, symbolisme du bouc émissaire, seulement indiqué dans R 108.

3° Pour saint Clément de Rome, P invoque *I Cor.*, VII, 4 et XLIX, 6 = R 106, sauf cinq lignes inutiles sur l'humilité du Sauveur.

3° De saint Polycarpe P connaît *Phil.*, I, 2, VIII, 1 et *Martyr. Polyc.*, XVII, 2 = R 108.

4° L'*Épître à Diognète* est représentée dans P par IX, 2, qui se trouve avec beaucoup plus d'étendue dans R 110-111.

5° Quant à saint Justin, P rapporte *Dial.*, 89 et 94, y compris un long passage de douze lignes sur le serpent d'airain qui n'a rien à voir avec la question. Les parties utiles sont dans R 115, qui ajoute *Dial*, 95 autrement significatif. P se réfère encore à *Dial.*, 13, *I Apol.*, 50-51, *Dial.*, 138 : textes sur le sacrifice du Christ et la vertu purificatrice de son sang où rien ne parle d'expiation ; ils sont d'ailleurs dans R 114 115.

6° Saint Irénée ouvre déjà l'ère des théologiens. P fait état

3° édition, 1909, où l'auteur (p. 226) cite et utilise ce *liber eruditus*. Cf. p. 232 en note. En 1916, le P. Pesch n'a plus l'air de le connaître. Ce qui ne signifie pas nécessairement qu'il ait renoncé à s'en servir.

(1) K. Baehr publiait, il y aura bientôt un siècle, tout un volume (*Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Iahrhunderten*, in-8° de VIII-184 p., Sulzbach, Seidel, 1832), précisément dans le but avoué de prouver que la doctrine de l'expiation est absente des Pères anténicéens. Loin d'en discuter les conclusions, P n'en connaît même pas l'existence.

Digitized by Google

de III, 16, 9, de IV, 5, 4, de V, 1, 1, où la mort du Sauveur est présentée comme un acte de réconciliation, un sacrifice, une rançon. Il continue par V, 16, 17, V, 23, 2 et II, 20, 3, où il est parlé d'obéissance réparatrice et de mort détruite. Tous passages où pas un mot n'est relatif à l'expiation, et qui d'ailleurs se trouvent cités ou indiqués par R 122-126. P a en propre IV, 2, 7, quatre lignes sur le serpent d'airain, IV, 23, 12 et IV, 20, 2, deux lignes sur la résurrection et le rachat : soit deux références étrangères au problème.

7° Négligeant l'œuvre philosophique de Clément d'Alexandrie, P se souvient de *Quis dives salvetur*, 23 et 37 : on les retrouve plus au long dans R 132-133, qui écrit : « Clément précise le caractère expiatoire de cette mort..., applique à la mort du Christ les principes traditionnels de l'expiation et de la substitution. »

8° « Origène attribue souvent à la mort du Christ ce caractère de satisfaction pénale » R 135. P s'en est aperçu à son tour et le prouve principalement par *Levit.*, hom. I, 3, *In Ioan.*, XXVIII, 14 = R 136-137. Très à propos il ajoute *Levit.*, hom. III, 1 et *In Matth.*, XXVI, 67, qui ne figurent pas dans R, où se trouvent en revanche quelques extraits des commentaires sur saint Matthieu, saint Jean et l'Épître aux Romains inconnus à P. Mais P se fourvoie totalement en citant *Levit.*, hom. X et *Num.*, hom. XXIV, 1 — ce dernier dans R 140-141 — qui roulent sur le sacrifice.

Ne va-t-il pas jusqu'à se prévaloir enfin, moyennant quelques points de suspension très opportuns, de *In Mt.*, XVI, 8, où il est fait mention de la rançon que le Christ fournit à Satan? Voir le texte complet et à sa place dans R 379.

9° « Tertullien ne touche à notre sujet que d'une manière tout à fait accidentelle » P 57. On l'y rattache par *De fuga*, 12, *Adv. Marc.*, V, 19, *Adv Iudaeos*, 13 : textes cités par R 216-217, et où il n'est question que de rançon ou de sacrifice. P verse aux débats *Adv. Hermog.*, 30, dont les deux dernières lignes se rapportent vaguement au sujet ; mais il cite *De pudic.*, 22 sans avoir l'air d'apercevoir les phrases les plus caractéristiques : on les trouvera dans R 217.

10° « Saint Cyprien n'a, lui aussi, que des remarques très courtes » P 58. C'est sans doute pour les allonger qu'on se rabat sur des déclarations absolument générales, telles que *De lapsis*,

Digitized by Google

17, *Ad Fort.*, 5, *Epist.* 58, 6, où il est dit que le Christ est mort pour nous; puis sur *De hab. virg.*, 2, *Ad Demetr.*, 26, *Epist.* 63, 2, qui parlent de rachat; sur *De opere et eleem.*, 1, qui nous promet guérison et immortalité. La plupart de ces textes sont déjà dans R 219-221. Seule la référence à *Epist.* 40, 5 est propre à P.

Ainsi, pour cette période, l'apport personnel de P se réduit à une ligne de saint Cyprien, à deux petites citations de Tertullien et d'Origène, qui n'apprennent du reste rien qui ne fût largement connu par ailleurs. En revanche, P manifeste une réelle originalité en recueillant pêle-mêle dans son dossier plusieurs textes qui, ni de près ni de loin, ne se rapportent à l'expiation qu'il se préoccupe d'établir.

II

Plus riche devient la matière avec les grands théologiens des IVe et Ve siècles. Ce sont d'abord les Orientaux qui retiennent l'attention de P (p. 59-81).

1° « Eusèbe de Césarée... arrive à donner sa physionomie complète à la théorie juridique de l'expiation pénale » R 165. Doctrine que P, après R, trouve résumée dans *Serm. de theoph.*, 3 et qu'il justifie par deux pages de textes, tandis que la même démonstration en tient trois dans R 162-165.

2° On sait que le *De incarnatione Verbi* de saint Athanase présente déjà un commencement de systématisation. « Dans cet ouvrage,... deux idées se mêlent... : l'idée d'immortalité ou de surnaturelle réformation de notre nature, et l'idée d'*expiation* de notre mort » R 146. P établit à son tour ce dernier point par deux extraits de quelques lignes. Il croit renforcer sa démonstration par *Contra Ar.*, I, 41 et II, 47, qui sont de simples lieux-communs sur la Rédemption en général. On se demande plus encore ce que vient faire ici *Contra Ar.*, IV, 6-7 = R 148 — ouvrage d'ailleurs qui n'est pas authentique (1) — où est énoncée l'abondance des grâces qui nous viennent du Christ.

3° « Quelquefois [saint Cyrille de Jérusalem] effleure l'idée d'expiation pénale » R 169, qui appuie ce jugement sur *Cat.* XIII, 28 et 33. Cette réserve ne suffit pas à P, qui allègue copieu-

(1) Voir Dr Anton Stegmann, *Die pseudo-athanasianische « IVte Rede gegen die Arianer » ein Apollinarisgut.* Rottenburg, 1917.

Digitized by Google

sement *Cat.* III, 12, IV, 9, XII, 1, XIII, 1 = R 166-168, où il est question de sacrifice, de réconciliation et de rançon, mais d'expiation point.

4° Pour P, saint Basile, devient également un témoin de l'expiation; mais c'est par un long morceau de son discours sur *Ps.* XLVIII, 7-9, où il traite de la rançon payée au démon. On le trouvera dans R 383. Comme preuves subsidiaires, P introduit sa doctrine sur le sacrifice du Christ = R 172-173. puis encore *De Spir. S.*, 18 et *Epist.* 261, 1-12, où sont affirmés le triomphe du Christ sur la mort et notre rachat.

5° « Son frère saint Grégoire de Nysse ne vient que par occasion à parler de la signification des souffrances du Christ ». P 67. Il n'en est pas moins honoré de deux pages entières, où défilent quelques lignes du *De vita Mosis* sur la passion salutaire, un large emprunt au sermon apocryphe *De occursu Domini* sur le sacrifice du Christ et notre rançon (1). Seules sont *ad rem* deux petites phrases du *Contr. Eunom.*, V et XI, noyées par P dans un contexte diffus. Tous textes qui, à l'exception du premier, sont dégagés dans R 156-158.

6° Au contraire, saint Grégoire de Nazianze est d'une incontestable précision sur le caractère expiatoire de la croix. La preuve en était faite dans R 175-179. P en laisse tomber les meilleurs éléments, pour retenir seulement *Or.* IV, 78, XXIV, 4, XXX, 6, XLV, 2. Ce qu'il relève de *Or.* XIX, 13, XXXIII, 9 et XLV, 28 a trait aux fins générales de l'Incarnation et ne touche même pas le problème de la Rédemption. Que peuvent faire à l'expiation la vive semonce adressée par Grégoire à ceux qui admettaient qu'une rançon fut payée par le Christ à Satan?

Plus à propos P rappelle l'attention sur quelques passages des Poèmes, où reviennent les idées déjà émises dans les discours. Mais encore faut-il en élaguer comme inopérants au moins *Poem dogm.*, II, 75 et IX, 16, où n'apparaissent que les idées de sacrifice et de rançon.

7° De même, saint Épiphane est retenu par P pour ce qu'il dit de la passion du Christ en général (*Haer.* XXXIV, 9), de son sacri-

(1) R 156-157 cite également sans défiance ce même discours. Il a pour excuse de n'avoir pu connaître AUFHAUSER, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, qui le rapporte à Sévère d'Antioche, p. IV. Cette excuse manque à P, puisque l'ouvrage est publié depuis 1910.

Digitized by Google

fice et de ses fruits (*Haer.* LXVI, 79 et LV, 4), voire même des bienfaits que nous devons à la présence du Logos dans notre chair par l'Incarnation, *Anc.*, 93. Sauf le premier, les mêmes passages sont relevés dans R 180 ; mais il n'en est pas un qui se rapporte, même approximativement, au sujet.

8° « Saint Jean Chrysostome parle si souvent de la mort expiatoire du Christ qu'il est impossible de tout citer » P 72. En quoi il ne fait que suivre R 183 : « Nul... n'a [plus] clairement énoncé et fortement exprimé la doctrine de la substitution. » Aussi les deux dossiers coïncident-ils à peu près, sauf que R est plus abondamment nourri. De P encore faudrait-il défalquer *In I Cor.*, *hom.* XXXVIII, 2-3, qui n'est qu'une simple collection de textes scripturaires, et une bonne partie de *In Col.*, *hom.* VI, 3, qui expose le combat du Christ contre le démon = R 417.

9° « Lui aussi, saint Cyrille d'Alexandrie parle très souvent de la mort substitutive et expiatoire du Christ » P 75. R 195 avait dit : « La première explication, suggérée plutôt que proposée par saint Cyrille, est l'idée de la substitution pénale. » Cet accord sur la thèse doit entraîner un certain accord sur les arguments. Mais P se restreint à *De ador. in sp.*, III, et *In Isaiam*, LIII, 4 = R 196-197, qui produit d'autres passages non moins topiques.

P n'insiste pas sur *In Ioan.*, VI, 52 = R 201, où Cyrille dit du Christ qu'il est venu « subir d'*une certaine façon* les peines de tous ». Nuance de précision qui ne saurait être sans intérêt pour un théologien.

10° Saint Jean Damascène clôt la tradition grecque. P retient de lui avec raison son commentaire de *I Tim.*, II, 6 et *Gal.*, III, 13. Mais il s'encombre à tort de *Gal.*, VI, 14 et *De fide orth.*, III, 27, où il s'agit de l'amour du Christ et de son sacrifice. En vertu de quelle illusion d'optique P a-t-il pu reproduire pendant une demi-page *De fide orth.*, IV, 11, qui n'est autre chose qu'un vague panégyrique de la croix et de ses effets? Tout l'essentiel de ces citations est dans R 207-208, qui remarquait déjà chez le Damascène l'idée d' « une véritable expiation ».

11° P veut, en outre, faire leur part aux Pères de langue syriaque. Ici il est complètement original, R ayant borné son enquête aux Pères grecs et latins. Mais pourquoi faut-il qu'il ne trouve à glaner chez saint Aphraate et saint Éphrem que des passages tout oratoires et indéterminés sur le sacrifice du Christ, la

Digitized by Google

rédemption et la réconciliation qui en sont le fruit? Il est possible et même probable que les Pères syriens n'ont, pas plus que les autres, ignoré l'expiation. Présomption qui ne saurait dispenser d'établir le fait sur des textes probants.

« On pourrait invoquer encore beaucoup d'autres témoignages des Pères grecs... ; mais celui qui ne trouverait pas suffisants ceux qui précèdent, c'est qu'il ne veut pas être convaincu » P 77. La conviction serait de beaucoup plus assurée si P avait pris soin de n'admettre en son dossier que des pièces de bon aloi. Aucune de celles-ci ne manque dans R, qui peut servir, par surcroît, à combler les lacunes dont P prend son parti. On y trouvera la déposition de quelques témpins non encore entendus, par exemple Théodore d'Héraclée R 165, Proclus de Constantinople R 202-203, Théodoret de Cyr R 203-204, Procope de Gaza R 205, sans oublier le mémoire spécial consacré depuis à Théodore Abu-Qûrra (1).

III

Après avoir ainsi dépouillé la tradition grecque, P aborde l'Église latine (p. 81-99). Nous continuons à suivre pas à pas les résultats de son inventaire.

1° R 229 avait déjà écrit du premier théologien occidental : « Saint Hilaire... s'explique très nettement, en particulier, sur le caractère pénal de la mort du Sauveur ; et c'est en cela... qu'il est l'initiateur de la théologie latine. » C'est par lui également que P ouvre son enquête. Aux textes utiles, *Ps.* LXVIII, 7 et *Ps.* LIII, 12, suivant sa méthode il mêle des déclarations générales sur le sens de la Passion (*In Mt.*, XXXI, 7, 10), sur la rançon, la réconciliation et le sacrifice (*Ps.* XXXIX, 9, *Ps.* CXXXV, 15, *Ps.*, CXLIX, 3). Il est même difficile de retenir proprement *De Trin.*, I, 13, qui ne dépasse guère l'Écriture sur la malédiction inhérente à la croix. Ce dernier texte manque dans R : les autres y figurent en leur rang (p. 229-231).

2° « Saint Jérôme n'offre aucune recherche approfondie sur la signification des souffrances du Christ » P 84. Il y a lieu cepen-

(1) Voir *Un précurseur de saint Anselme*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, octobre 1914, p. 337-361.

Digitized by Google

dant de faire entrer en ligne de compte son commentaire d'Isaïe LIII; mais celui de *Gal.*, III, 13 et de *Eph.*, II, 13 est déjà bien vague. Ce qu'il dit *Epist.* LX, 2 de la victoire sur la mort n'a aucunement trait à la question. R néglige avec raison ce dernier texte; mais il connaît et classe les autres (p. 246-248), que P aligne indistinctement.

3° A la mort du Sauveur « saint Ambroise reconnaît de plus un caractère pénal » R 234. P n'a donc pas eu à le découvrir; mais il ne se prive pas d'en brouiller la preuve, en y introduisant ce qui regarde le sacrifice du Christ et le rachat qu'il nous obtient par la destruction de la mort (*In Luc.*, VI, 107, *De fide*, III, 5, 36 et III, 11, 87, *De Spir. s.*, Prolog., *Epist.* LXV, 9). La plupart de ces références manquent dans R, qui en a d'équivalentes et n'oublie aucune de celles qui concernent proprement l'expiation (p. 234-237).

4° « Quant à saint Augustin, ses déclarations sont tellement étendues que nous ne pouvons les reproduire complètement. Nous nous contenterons de quelques extraits » P 89. Simplification légitime et nécessaire s'ils n'étaient indifférents au sujet, comme ces trois pages empruntées à *De Trin.*, XIII, 11 ss., où saint Augustin expose la théologie générale de la Rédemption et la manière dont l'humanité fut rachetée au démon. Ce dernier développement est à sa place dans R 405-408; le premier est utilisé comme il convient dans *Le dogme de la Rédemption.* Étude théologique, p. 268-269.

Il reste acquis d'ailleurs qu' « Augustin reconnaît à la mort du Sauveur une valeur salutaire et une valeur pénale. A y regarder de près, on voit même que la première, pour lui, est subordonnée à la seconde » R 257. Jugement soutenu par une démonstration dont P ne conserve que deux éléments, mais qu'il enrichit par ailleurs d'un mot pris au *Contra mend.*, 24.

5° Bien qu'il se soit occupé surtout du problème de l'Incarnation, saint Léon soulignerait « assez souvent », P 93, la souffrance expiatoire du Christ. Encore faudrait-il, pour en fournir l'évidence, autre chose que des exposés sur la rançon et le sacrifice où l'expiation n'apparaît pas d'une manière précise – la plupart indiqués ou mentionnés dans R 267-268 - et des passages tels que *Serm.*, LVI, 1-3, *Serm.*, LXIV, 2, où il est traité du plan divin par rapport au démon. Notion qui transparaît, malgré de

Digitized by Google

savantes coupures, dans les citations de P et qui est dégagée *ex professo* par R 409.

6° Dans saint Grégoire le Grand, R 274 avait déjà trouvé « la doctrine aussi nette que possible de la substitution pénale ». P l'y retrouve à son tour, et sur la foi des mêmes textes, sans exclure *Hom* XXXIX, 8, où le démon intervient d'une façon qui ne semble pas avoir suffisamment frappé le regard ni de l'un ni de l'autre.

Au terme de cette enquête sur la théologie latine, P 99 observe qu'il aurait encore pu y convoquer « beaucoup d'autres » témoins. Ceux qui désireraient en entendre quelques-uns pourront suppléer à sa discrétion en cherchant dans R 222 les *Tractatus Origenis* (= Grégoire d'Elvire ?), R 240-241 l'*Ambrosiaster*, R 244 le Pseudo-Jérôme (= Pélage?), R 269-271 saint Fulgence et saint Césaire d'Arles, qui ont tant fait pour transmettre au moyen âge les doctrines de saint Augustin.

Tels sont les matériaux patristiques sur lesquels P s'efforce d'établir les bases traditionnelles de l'expiation pénale. A deux ou trois lignes près, il n'en est pas un seul qui soit vraiment neuf. Mais ce qui demeure caractéristique de P, c'est sa manière persistante de bloquer dans sa thèse, avec les textes appropriés, d'autres qui sont absolument indéterminés ou qui même sont porteurs d'une pensée toute contraire. Conglomérat d'éléments disparates qui n'a plus rien de commun avec une construction historique.

Au demeurant, les conclusions de cette enquête telle quelle ne sont pas plus inédites que les documents sur lesquels elle repose. Plus de dix ans avant l'intervention de P, on écrivait déjà : « Ces deux idées de sacrifice expiatoire et de substitution pénale nous semblent résumer les divers et nombreux développements partiels que les Pères ont consacrés à ce sujet » R 277-278. Pour l'historien qui a quelque souci d'établir la continuité de la pensée catholique, il reste à se demander si ces « deux idées » sont synonymes ou si elles n'exprimeraient pas plutôt deux directions différentes où s'engageait une recherche théologique encore imparfaite et dont l'une devait plus tard primer l'autre. La question est d'importance majeure quand on pense à ce qu'allaient devenir ces données primitives en passant au laminoir des théologiens.

Digitized by Google

IV

Tout le monde sait que la théologie de la Rédemption s'est élaborée seulement au moyen âge et que saint Anselme en fut le principal ouvrier. Non pas que son système ait été adopté sans modifications; mais, au prix de quelques retouches superficielles, il n'en a pas moins modelé la doctrine de l'Église et l'enseignement des écoles. Il ne s'agit plus ici de se mettre en quête de textes nouveaux, mais de lire correctement des œuvres classiques et que l'on peut supposer familières à tous.

1° C'est pourquoi le *Cur Deus homo* reçoit la part du lion. Les extraits qu'en donne P — d'ailleurs sans la moindre référence — couvrent près de six pages (p. 100-105). R en consacre le double à la même analyse (p. 292-303). Mais l'ouvrage semble lu par des yeux différents.

Anselme développe avec une impitoyable rigueur les thèses suivantes : que le péché est une atteinte à l'honneur de Dieu, que Dieu doit le punir s'il n'est dûment réparé, que cette réparation nécessaire le coupable est incapable de la fournir, que le Christ-Rédempteur est venu remédier à cette impuissance de l'humanité. Or la réparation, dans le style anselmien, s'appelle satisfaction. D'où l'alternative : *Omne peccatum satisfactio* AUT *poena sequatur* (I, 15). Mais la satisfaction consiste à rendre à Dieu l'honneur qui lui a été enlevé (I, 11) : ce qui ne peut se faire que par un acte moral qui ne soit pas dû par ailleurs (I, 20). Voilà pourquoi le Christ a satisfait à notre place, en offrant à Dieu le sacrifice de sa vie auquel il n'était aucunement tenu (II, 10-11) (1).

Dans cette procédure, la satisfaction signifie un hommage surérogatoire et par là réparateur, de toutes façons la compensation et l'opposé de la peine. C'est tellement vrai que l'on a voulu voir dans ce système une adaptation du *Wergeld* germanique et qu'on lui a précisément reproché d'ignorer l'expiation. Reproche auquel R 310 s'efforçait de répondre en montrant qu'un

(1) Voir L. HEINRICHS, *Die Genugtuungstheorie der hl. Anselmus von Canterbury*, Paderborn, 1909, p. 67-129 et P. RICARD, *De satisfactione Christi in tractatum s. Anselmi « Cur Deus homo »*, Louvain, 1914, p. 11-41. Deux thèses capitales sur la question, toutes deux inconnues de P.

Digitized by Google

minimum de substitution pénale est latent au fond de cette doctrine. P 106 écrit également que, pour Anselme, « le sérieux du péché consiste *plutôt* dans la coulpe que dans la peine et que, par conséquent, le *principal* est dans la réparation de la coulpe ». Manière édulcorée de reconnaître que toute l'essence du péché est ici dans la coulpe, et, par suite, tout l'objet de la réparation. En tout cas, on ne voit pas ce que peuvent signifier au profit de l'expiation pénale six pages d'un traité dont toute la trame la néglige notoirement, si même elle ne l'écarte.

Pour compléter son enquête, P traduit deux pages de la deuxième méditation, qui montrent au pécheur la gravité des comptes qu'il devra rendre à Dieu et l'invitent à se tourner avec confiance vers la miséricorde de Jésus. Touchantes paroles, mais où l'on chercherait en vain un seul mot sur l'expiation.

2° Après ces neuf pages consacrées au maître, P est en droit d'être court sur le reste de l'école. Dans Pierre Lombard il ne trouve « aucune trace visible » du *Cur Deus homo*. Ce qui ne l'empêche pas de citer les divers passages qu'il emprunte aux « sentences » des Pères, d'ailleurs sans dire s'ils se rapportent au thème de l'expiation ou pas. Plus nettement R 351 avait dit : « Nous lui devons aussi d'avoir rattaché à l'idée fondamentale de péché l'idée de substitution pénale qui était restée en dehors de la synthèse anselmienne. »

3° Saint Bonaventure, au contraire, se réfère formellement à saint Anselme. On le voit en ce que souvent il définit avec lui la satisfaction comme « une œuvre surérogatoire faite avec amour » R 364. D'autres fois il y inclut un élément pénal que P n'a pas tort de mettre en relief. Laquelle de ces deux conceptions doit être subordonnée à l'autre? Ou bien le Docteur Séraphique n'aurait-il pas eu de doctrine ferme sur ce point? Seule une étude intégrale de ses œuvres pourrait l'établir. Elle manque dans P aussi bien que dans R (1).

4° P jette enfin un rapide coup d'œil sur Scot et Suarez. Ici nos deux sources ne coïncident plus; car R s'arrête au XIIIe siècle, dans la conviction que la scolastique postérieure n'ajoute rien d'essentiel. Ce n'est pas, en tout cas, P qui risque de prouver le

(1) Il y en a les éléments dans R. Guardini, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf, Schwann, 1921, p. 72-89.

Digitized by Google

contraire, lorsqu'il rapporte la doctrine de Scot sur le Christ mourant pour la justice ou les critiques dirigées par Suarez contre l'orthodoxie protestante tout hypnotisée sur l'aspect pénal de la Rédemption. Loin d'appuyer la théorie de l'expiation, ces analyses sont plutôt faites pour en montrer les lacunes et inviter les théologiens à la dépasser. Elles sont utilisées à cette fin dans *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 256, 271, 293-294, 408-410. Comme pour saint Anselme, l'inadvertance de P va jusqu'à faire état en faveur de sa thèse des doctrines mêmes qui la condamnent.

4° Il serait étonnant de ne pas rencontrer au cours de cette enquête le nom de saint Thomas, si P ne lui avait fait, au préalable, dans son livre la place d'honneur (p. 3-5 et 20-33). Elle consiste en un copieux résumé de dix-huit articles pris dans la *tertia*, et qui respecte, bien qu'il soit manifestement très dispersé, l'ordre même suivi par leur auteur.

Sur ce nombre une bonne moitié n'ont rien à voir avec le problème de l'expiation : *v.gr.* qu. 4, art. 6; q. 46, art 3 et 6; qu. 47, art. 2; qu. 49, art. 1, 2, 3 et 5. D'autres y touchent à peine par quelques mots jetés en passant : P les laisse sur le même plan que les endroits où la question est étudiée *ex professo*. Quant à risquer une synthèse de ces éléments divers, P n'en a cure. Il lui suffit sans doute que saint Thomas, comme tous les docteurs chrétiens, n'ait pas ignoré les textes de saint Paul sur le Christ fait péché et malédiction, qu'il ait attribué globalement notre Rédemption au drame sanglant de la Passion, qu'il ait parlé du Sauveur comme chargé de nos fautes. Comme si reconnaître le fait de l'expiation était la même chose que d'absorber toute la théologie rédemptrice dans une théorie dont cette conception serait le principe exclusif ou dominant! Et comme s'il ne s'agissait pas de savoir si, pour saint Thomas, l'expiation est juxtaposée à la satisfaction ou jusqu'à quel point elle lui est subordonnée!

Pour en décider, au lieu de généralisations commodes, il faudrait une étude précise. Après l'avoir tentée contre les positions inverses de Harnack et de Sabatier, R écrivait (p. 367) : « Saint Thomas a bien vu, quoique la Passion soit une peine, et la peine de nos péchés, qu'elle est *surtout* un acte sublime d'obéissance et d'amour; c'est pourquoi il n'a pas fait consister l'*essence de la satisfaction* dans une vindicte toute pénale, mais, après saint

Digitized by Google

Anselme, dans une œuvre d'ordre hautement moral. » Où l'on peut voir à tout le moins un effort pour serrer de près toutes les données historiques et théologiques du cas. Que si cette interprétation devait être fautive, le moins qu'on puisse dire c'est qu'il faudrait, pour la redresser, une contre-expertise de même caractère. C'est donc peine perdue que de recopier dans la Somme douze longues pages de textes que personne n'ignore, quand le problème est précisément d'en chercher le sens.

Ainsi, pour la théologie du moyen âge comme pour la période patristique, P substitue aux analyses méthodiques un procédé de simple compilation. La carence de l'esprit scientifique, qui ailleurs est un accident, est ici élevée à la hauteur d'un système. Comment pourrait-il en sortir autre chose que de la confusion ? Déjà visible quand il s'agissait de comprendre la doctrine morcelée des Pères, le déficit devient une faillite dès là qu'on se trouve en présence d'une pensée subtile et complexe comme celle des grands scolastiques. Plus qu'à de stériles polémiques ou à de vaines rééditions, il semble qu'il y aurait pourtant quelque intérêt, pour l'histoire du dogme et de la théologie, à se rendre un compte exact des moyens qui permirent à l'École de réaliser, entre le donné traditionnel et les créations de saint Anselme, une synthèse qui devait fournir à l'Église l'expression définitive de sa foi.

Bref, impartialement contrôlée sur les sources, cette enquête surabondante, consciencieuse et victorieuse, se ramène à une collection informe de textes en quasi totalité déjà notoires, agrémentée de nombreux témoignages étrangers ou contraires au but poursuivi par l'auteur, égarée, surtout aux tournants essentiels, par une complète *ignoratio elenchi*. Le seul résultat auquel elle puisse prétendre, c'est de rappeler une fois de plus — ce que d'ailleurs savent bien tous les théologiens éclairés — que la question n'est pas d'établir la réalité d'une expiation que personne ne conteste et n'a jamais contestée, mais bien d'en marquer la signification précise et la place relative dans une systématisation cohérente de la Rédemption. Ce problème spéculatif est abordé par le P. Pesch avec une semblable acribie. Au demeurant, la manière dont il constitue son dossier historique ne permet-elle pas de prévoir la solidité de la thèse théologique édifiée sur ce fondement ?

Jean Rivière.

Digitized by Google

P. S. — A cette enquête sur l'expiation — on vient de voir combien décisive — M. Adhémar d'Alès veut ajouter une petite contribution qui a son prix (1).

« *Nous produirons nous aussi*, écrit-il, *un texte moderne, d'autant plus propre à nous instruire sur l'essence du christianisme qu'il nous apporte un écho direct du Cœur de Jésus. Nous l'empruntons aux révélations très autorisées de la voyante de Paray-le-Monial.* »

Suivent quelques « paroles » que la sainte « entend » pendant qu'elle contemple l'agonie du Sauveur (2). Elles sont, en effet, une expression très accentuée de l'expiation pénale. Sur quoi l'auteur d'ajouter qu'on trouve là « tout ensemble un écho fidèle du gémissement poussé par le Christ agonisant .., un commentaire de saint Paul..., l'affirmation très nette d'une justice vindicative..., enfin la justification... du tour parfois très hardi donné par des orateurs sacrés à la théorie de l'expiation pénale ». En un mot, cette « page saisissante » lui paraît un « parfait résumé des enseignements de la foi sur un aspect essentiel de la Rédemption ».

Un collaborateur anonyme de l'*Ami du Clergé* citait naguère comme autorité théologique sur ce même sujet les *Oraisons de sainte Catherine de Sienne* (3). Quel que soit le respect que tous les croyants s'accordent à professer pour les révélations ou élévations de nos grandes mystiques, aucun théologien jusqu'ici n'avait eu l'idée de s'en servir pour éclairer, moins encore pour trancher, les controverses doctrinales. Il était bon de signaler ces élargissements inattendus que le thème de l'expiation pénale est en train de valoir à notre vieux *De locis*.

J. R.

2. — « Tendicula crucis ».

Entre autres images que les Pères aimaient employer pour rendre saillante aux yeux du populaire la capture du démon par le Christ, saint Augustin a introduit celle de la souricière.

(1) *Revue apologétique* du 1er novembre 1921, p. 173-174.

(2) « Écrit par ordre de la Mère de Saumaise, n. 52. *Vie et Œuvres*, éd. par Mgr Gauthey, t. II, p. 162. » (Référence de l'auteur).

(3) *Ami du Clergé* du 8 juillet 1920, p. 384, note 1.

Digitized by Google

On la trouve au moins quatre fois dans ses sermons (1). Pour enrichir d'un nouvel élément ce bagage de métaphores, on a proposé dernièrement d'équiparer à la *muscipula* la *tendicula crucis* dont il est question ailleurs. C'est au cours du sermon CLXXXI que se liraient ces paroles : « Il a répandu son sang pour nous sur la croix elle-même, c'est à-dire dans le *piège* lui-même, *id est in ipsa tendicula... in tendicula* crucis (2). »

L'étymologie de *tendicula* autorise bien, en effet, le sens de piège. En présentant la croix comme une souricière, saint Augustin appliquait déjà, tout naturellement, le verbe *tendere* à celui qui a disposé cet ingénieux moyen de salut : « *Tetendit muscipulam crucem suam... Inde illi* [diabolo] *tensum est.* » Tous les lexiques connaissent *tendicula* comme terme de vénerie, pour désigner une sorte de filet à prendre les oiseaux, et le moyen âge devait parler de « chasse *à la tendue* ». Image pour image, rien d'étonnant à ce que saint Augustin, avec le piège à rats, ait utilisé le piège à moineaux. Ne retrouve-t-on pas le filet de l'oiseleur chez ses plus fidèles disciples : saint Grégoire le Grand et saint Isidore de Séville (3)?

Seulement il s'en faut que le possible soit nécessairement le vrai. Dans son empressement à grossir d'une espèce inédite le lot des métaphores rédemptrices chez saint Augustin, c'est l'auteur lui-même qui est tombé à son tour dans le piège toujours tendu devant les esprits systématiques ou seulement précipités : celui de s'appuyer sur un texte sans prendre égard à son contexte. En effet, à côté des deux mots qu'il détache, il aurait pu lire en toutes lettres : « *Tamquam in tendicula* MAGNI FULLONIS *in cruce Christi* ». Il ne s'agit donc pas de l'oiseleur et de ses rêts, mais du foulon et de son tendoir. Ce qui donne bien, si l'on veut,

(1) *Serm.* CXXX, 2, *Serm.* CXXXIV, 6, et deux fois dans *Serm.* CCLXIII, 1. Tous ces textes sont déjà connus. Voir, pour ne citer que des auteurs de langue française, E. PORTALIÉ, art. *Augustin*, dans *Dict. théol. cath.*, fasc. VIII, col. 2372 et notre ouvrage *Le Dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905, p. 422.

(2) Hippolyte GALLERAND, *La Rédemption dans saint Augustin*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, janvier 1922, p. 55. Voir encore p. 62 : « Nous n'avons pas rencontré la *muscipula*, mais la *tendicula* de *serm.* CLXXXI la remplace. »

(3) Voir GREG. MAGN., *Moral.*, XXXIII, XV, 31. — *P. L.*, t. LXXVI, col. 693 et ISID. HISP., *Sent.*, I, XIV, 12. — *P. L.*, t. LXXXIII, col. 567.

Digitized by Google

une image neuve, mais d'un caractère tout différent et qui n'a rien à voir avec le démon.

Tout ce sermon de saint Augustin est dirigé contre l'hérésie des *Pelagiani* et des *Caelestiani*, qui professent qu'on peut vivre ici-bas sans péché et que l'Église est, à la lettre, cette épouse glorieuse, *non habentem maculam aut rugam*, dont a parlé saint Paul (*Eph.*, V, 27). A quoi l'évêque d'Hippone répond que cet idéal se réalise seulement au ciel et que, sur la terre, l'Église comprend aussi des pécheurs. Témoin sa prière quotidienne, où elle demande à Dieu le pardon de ses fautes. Mais cet humble aveu a pour effet de la purifier.

Ecce tota Ecclesia dicit : *Dimitte nobis debita nostra.* Habet ergo maculas et rugas. Sed confessione ruga extenditur, confessione macula abluitur.

Où l'on voit Augustin soucieux de garder les termes mêmes de saint Paul. Le péché est une tache, une ride à la surface de l'âme. En conséquence, la purification du péché est décrite suivant la ligne de la même figure : c'est une souillure qu'on enlève, c'est un faux pli qu'on efface. Si la *confessio* du pécheur prépare ce résultat, c'est évidemment Dieu seul qui peut le produire.

Qui dat veniam maculam extergit; qui ignoscit rugam extendit.

Comment ne pas évoquer à ce propos le travail de l'artisan qui décrasse les habits en les foulant dans sa cuve, puis les tend sur un appareil pour en lisser de nouveau le tissu ? Saint Augustin n'y a pas manqué. Et comme la rémission de nos péchés s'est opérée par le sacrifice de la croix, c'est le Christ qui devient le « grand foulon » des pauvres âmes souillées. Avec un peu d'imagination, le reste de l'analogie se développe tout seul.

Et ubi extenditur ruga nostra? Tamquam in tendicula magni fullonis in cruce Christi. In ipsa enim cruce, id est in ipsa tendicula, pro nobis sanguinem fudit.

Ainsi la croix représente à nos yeux la double opération du foulage spirituel : dégraissage et extension. C'est pourquoi l'Église y laisse les taches et les rides qui la défiguraient. Sa robe terrestre est d'abord nettoyée dans un bain de sang, puis repassée à neuf comme l'étoffe sur la *tendicula*.

Digitized by Google

Ecce quo modo fit Ecclesia sine macula et ruga : tamquam bene mundata in tendicula crucis extenditur.

Gloire donc à l'auteur de cet admirable chef-d'œuvre !

Magnus est qui agit, bene curat, doctissimus artifex est. Extendit in ligno et facit nos sine ruga, quos abluendo fecerat sine macula.

D'autant que notre foulon a ceci de particulier qu'il s'est tout d'abord étendu lui-même sur son tendoir, c'est-à-dire qu'il nous a conquis notre réhabilitation par son sacrifice personnel.

Ipse qui venit sine macula et sine ruga extensus est in tendicula; sed propter nos, non propter se, ut nos faceret sine macula et ruga (1).

Au point de vue littéraire, ce développement montre combien le subtil génie d'Augustin s'entendait à suivre une métaphore. Les théologiens peuvent y voir comment, au ve siècle, les prédicateurs savaient transposer sur le plan des visions familières les réalités abstraites de la foi. Mais en vain y chercherait-on autre chose. Seule la hantise d'une imagination prévenue, servie à souhait par une lecture trop rapide, peut s'y méprendre. Il suffit de lire le passage *in extenso* pour se rendre compte que la *tendicula crucis* n'a rien de commun avec un piège quelconque et reste absolument étrangère à la catégorie des images que la défaite du démon inspire à saint Augustin.

Jean RIVIÈRE.

3. — Note sur quelques manuscrits et sur une édition de l' « Ordo romanus primus ».

Les liturgistes qui ont à citer l'*Ordo romanus primus* emploient d'ordinaire l'édition de Mabillon, reproduite dans la *Patrologie* de Migne (2) et dans la publication plus récente de M. E. G. Cuthbert F. Atchley (3). Mais le P. Grisar a donné, d'après un manuscrit du

(1) AUG., *Serm.* CLXXXI, 7. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 982 et 983.

(2) MABILLON, *Museum Italicum*, 1689, p. 1 et suiv.; *P. L.*, LXXVIII, 937 et suiv.

(3) E. G. Cuthbert F. ATCHLEY, *Ordo Romanus primus*, with Introduction and Notes, Londres, 1905 (*The library of Liturgiology and Ecclesiology for English readers*, edited by VERNON STALEY, vol. VI). Le texte de Mabillon est

Digitized by Google

XIe siècle, un texte qui présente de notables particularités et qui, sur les points où il s'écarte de celui de Mabillon, peut laisser le lecteur perplexe (1). L'éditeur n'ose dire que cette rédaction représente la meilleure forme de l'*Ordo* stational, bien qu'en de nombreux endroits elle lui paraisse rendre le document primitif avec plus d'exactitude qu'aucune autre (2). L'auteur de la plus récente étude d'ensemble consacrée aux *Ordines romani* adopte, sans aucune restriction, ces conclusions favorables. « Le P. Grisar, écrit M. Kösters, croit avec raison avoir retrouvé un texte de l'*Ordo primus* plus rapproché de l'original » que les manuscrits antérieurement publiés (3). — Il sera peut-être utile de donner les raisons qui nous empêchent de partager cette confiance. Nous terminerons par quelques observations sur la valeur des manuscrits dont le P. Grisar a rapporté en note les variantes.

* * *

L'*Ordo* du P. Grisar est tiré d'un manuscrit de la *Biblioteca nazionale Vittorio-Emmanuele*, à Rome, le *Sessorianus* 52 (= S) (4), qui a appartenu à l'abbaye romaine de Sainte-Croix-de-Jérusalem et, auparavant, à celle de Nonantola (5). Ce *codex* se compose de plusieurs parties d'âge différent. Celle qui nous intéresse (fol. 104-177) est du XIe siècle. Elle renferme, aux ff. 104r-111r, l'*Ordo primus* (ch. 1-21), sous le titre : *In nomine sanctę, unicę et individuę trinitatis, Ordo processionis universalis Romani pontificis.*

Parmi les autres manuscrits de l'*Ordo* I, il en est quatre qui montrent une étroite parenté avec le *Sessorianus* 52. Ils ont tous comme titre : *Ordo processionis ad ecclesiam sive ad missam.* Ce sont :

F = *Cod.* 92 de la bibliothèque capitulaire de Vérone. Ce manuscrit a été écrit à Vérone, peu avant l'année 821 (6). L'*Ordo* I occupe les ff.

accompagné ici des variantes fournies par l'édition de Cassander, dont il sera question plus loin.

(1) H. Grisar, *Analecta Romana*, t. I, 1899, p. 217-229.

(2) *Loc. cit.*, p. 216.

(3) Dr. J. Kösters, *Studien zu Mabillons Römischen Ordines*, 1905, p. 15.

(4) Voy. sur ce ms., outre le P. Grisar, D. Morin, *Revue Bénédictine*, 1891, p. 481-488. Nous en donnerons ailleurs une analyse plus complète.

(5) On lit au *verso* du dernier feuillet une note, d'une écriture du XIIIe siècle, où il est question de revenus perçus par ce monastère.

(6) Cf. *The New Paleographical Society*, Series II, Part. II, Londres, 1913, Plate XII.

Digitized by Google

5v-21v. C'est d'après ce ms. que l'a publié F. Bianchini (1). Peu de temps après avoir été transcrit, l'*Ordo* reçut un grand nombre de corrections, facilement reconnaissables d'ailleurs à la teinte plus pâle et légèrement rousse de l'encre. Le manuscrit que consultait le correcteur, pour faire ces retouches, n'était pas celui qui avait servi de modèle. C'est dans son état primitif que le texte de l'*Ordo* se rattache au groupe RZNS.

R = *Cod. lat.* 14510 de la Bibliothèque Nationale de Munich, manuscrit exécuté à Saint-Emmeran de Ratisbonne, entre les années 824 et 827 (2). L'*Ordo* I est aux ff. 30r-40v.

Z = *Cod.* 102 de la Bibliothèque cantonale de Zurich, de la fin du IXe siècle. C'est d'après ce manuscrit qu'il est reproduit dans l'édition de Gerbert (3).

N = *Lat.* 14088 de la Bibliothèque Nationale, à Paris. Ce volume est un recueil des restes de plusieurs manuscrits. Dom Wilmart a reconnu qu'il provenait de Corbie (4). Les ff. 99r-115v sont un assemblage de feuillets ayant fait partie d'une collection d'*Ordines* et reliés ici sans ordre. L'écriture est du XIe siècle. Les ch. 1-9 de l'*Ordo* I sont contenus aux ff. 102r-105v et 111r-111v. Le f. 111 était le dernier du 1er cahier dans le manuscrit primitif. Le cahier suivant manque et le texte de l'*Ordo* demeure mutilé après les premiers mots du ch. 10.

Il faudrait probablement ajouter à ces quatre manuscrits le *Cod.* CXXXVIII de la Bibliothèque capitulaire de Cologne, qui contient, aux ff. 5 et suiv., un *Ordo processionis ad ecclesiam sive ad missam*. Jaffé et Wattenbach le datent du IXe siècle (5). Je ne le connais que par leur description (6).

Il est aisé d'établir que les cinq manuscrits FRZNS forment un groupe distinct. Voici les principales particularités qu'ils ont en propre :

(1) F. Bianchini, *Anastasii bibliothecarii de Vitis Romanorum Pontificum*, t. III, Rome, 1728, p. XXXIX-XLII.

(2) Cf. ce que nous avons dit sur l'origine de ce manuscrit, *Revue*, I, p. 63.

(3) *Monumenta veteris liturgiae alemannicae*, t. II, Saint-Blaise, 1779, p. 144-149.

(4) *Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. III, col. 2992. Cf. L. Delisle, *Inventaire des mss. de St-Germain-des-Prés conservés à la Bibl. impériale*, 1868, p. 127.

(5) Ph. Jaffé et G. Wattenbach, *Ecclesiae Metropolitanae Coloniensis codices manuscripti* Berlin, 1874, p. 57-58.

(6) Je me rendis à Cologne, au printemps de 1920, dans l'espérance de pouvoir l'examiner. Mais M. le chanoine-bibliothécaire m'apprit que les manuscrits du chapitre n'étaient plus à Cologne. Une lettre récente m'a informé qu'ils n'y étaient pas encore revenus.

Digitized by Google

Tous les autres mss. de l'*Ordo* I (1).	FRZNS
1. (Mabillon, *Mus, It.*, t. II, p. 3, ch. 1) :	
Et uniuscuiusque regionis acoliti...	*om.* regionis. (Dans F ce mot a été ajouté par le correcteur).
2. (Mab., *Ibid.*):	
...caetera vero per minores ordines finiantur.	... per omnes o.
3. (Mab., p. 4, ch. 2) :	
...manu in mappula involuta cum ampulla.	... manu in mappula cum annulo involuta. (F : *corr. add.* cum ampulla).
4. Mab., ibid.) :	
...usquedum ab eo possit audiri.	*om.* dum.
5. Mab., p. 4, ch. 3) :	
... procedente eo ad sanctam Mariam...	*om.* eo.
6. (Mab., p. 5, ch. 3):	
... item qui pedestres obsequuntur.	itemque p. o.

Ces menues omissions ou altérations sont évidemment fautives.

7. (Mab., p. 7-8, ch. 8):	
... incipit prior scolae antiphonam ad introitum; quorum vocem...	... incipit prior scolae ant. ad introitum, subdiaconi de scola levent planetas cum sinu, quorum vocem...

Cette interpolation est empruntée au supplément qui, dans un certain nombre de mss., suivait l' *Ordo* I (Mabillon, *l. c.*, p. 30, ch. 51). Cf. ci-dessous, var. 10 et 12.

8. (Mab., p. 8, ch. 8) :	
... salutat Sancta et contemplatur...	... salutat Sancta priusquam veniat ad scolam et contemplatur..

(1) Sauf, pour les trois premiers chapitres, le ms. G (*Sangall.* 614), qui ne les contient pas. Nous avons donné, dans une précédente *Note*, la liste des manuscrits de l'*Ordo* I que nous avons pu étudier (*Revue*, I, p. 386). Elle présente certainement des lacunes. Les personnes qui nous aideraient à la compléter nous rendraient un précieux service, en contribuant à rendre moins imparfaite l'édition projetée. Nous sommes heureux de remercier ici le R. P. Dom Wilmart de l'amabilité avec laquelle il a bien voulu nous signaler les manuscrits d'*Ordines* qu'il avait rencontrés au cours de ses propres travaux.

Digitized by Google

Interpolation d'un membre de phrase qui revient deux lignes plus loin.

9. (Mab., p. 9, ch. 9):

Scola... imponit *Kyrie eleison*. Prior vero...	Scola imponit *Kyrie eleison* et continuo acoliti ponunt cereostata in pavimento ecclesiae, tres quidem in dexteram partem et tres in sinistram, unum vero in medio, in spacio quod est inter eos. Prior vero...

10. (Mab., *ibid.*):

... post orationem primam, *Amen*. Et tunc ascendunt...	... post or. pr. *Amen*. Et tunc sumantur cereostata de loco in quo prius steterant, ut ponantur in una linea per mediam ecclesiam. Interea diaconi, si tempus fuerit, levant planetas in scapulas et stant iuxta pontificem ; similiter et levant subdiaconi, sed cum sinu. Et tunc ascendunt... (R a en plus une addition propre).

La seconde partie de cette variante, depuis le mot *Interea*, a la même provenance que les var. 7 et 12 (cf. Mabillon, *l. c.*, p. 30, ch. 51). Mais, d'après tous les manuscrits de l'*Ordo* I, y compris FRZNS, les diacres s'étaient déjà dépouillés de leur chasuble un moment auparavant, à la fin de la procession. Ils ne peuvent donc maintenant la relever. (Mab., p. 8, ch. 8). L'interpolateur n'a pas pris garde à ce détail. — La var. 9 et la première partie de la var. 10 sont également des interpolations de commune origine. Nous parlerons ailleurs du texte qui les a fournies.

Ici s'arrête N, au-bas du f. 111.

11. Mab., p. 9, ch. 10):

Tunc pontifex annuit episcopis et presbiteris ut sedeant.	*om.*

Dans un des manuscrits antérieurs à l'ancêtre commun du groupe FRZS cette phrase devait former une ligne, qu'aura sautée la plume distraite d'un copiste.

12. (Mab., *ibid.*) :

... responsum. Deinde diaconus osculans...	... responsum. Ad completionem autem *alleluia* vel responsorii parant se diaconi (S : parat se diaconus) ad evangelium legendum. Si autem dia-

Digitized by Google

	conus ibidem non fuerit, presbiter sicut diaconus stat iuxta pontificem sed non relevata planeta. At ubi evangelium legere debet, ibi se parat ubi et diaconus. Sed statim ubi perlegerit evangelium, et venerit aute altare, revestit planeta et ornat altare, sicut diaconus. Diaconus autem osculans...

Même source que pour les interpolations des var. 7 et 10 (Mab., p. 30, ch. 51). Nous reviendrons ailleurs sur ce supplément de l'*Ordo* I. Mais nous pouvons dès maintenant remarquer qu'il n'a guère la couleur romaine. Il n'est pas vraisemblable qu'à Rome les sept diacres régionnaires, sans parler des autres, aient été absents tous à la fois du service stational où officiait le pape, et cela assez fréquemment pour qu'on ait dû se préoccuper de ce cas et prévoir comment l'office du diacre devait être assuré par un prêtre. C'est également hors de Rome qu'un copiste aura cru devoir insérer cette rubrique dans le texte même de l'*Ordo*.

13. (Mab., p. 10, ch. 11-12) :

... ad Lateranis. Deinde...	ad Lat. Ceteri vero acoliti sumentes cereostata, ponent ea retro altare per ordinem, Deinde...

Même provenance que pour les var. 9 et 10 (1re partie).

14. (Mab., p. 11, ch. 14) :

... et in die festo primicerii, secundicerii, primicerii defensorum.	et in die f. primicerii, secundicerii defensorum.

A Rome, lorsqu'on parlait du *primicerius* ou du *secundicerius*, sans autre indication, tout le monde comprenait qu'il s'agissait du *primicerius* ou du *secundicerius notariorum*, personnages fort importants. Un copiste, peu familiarisé avec la hiérarchie des fonctionnaires pontificaux, a cru qu'il y avait ici une répétition fautive et il a supprimé le second *primicerius*, ce qui a eu pour effet de substituer le *primicerius* et le *secundicerius defensorum* à deux dignitaires bien plus considérables.

15. (Mab., p. 11, ch. 15) :

... descendit ad altare et salutat altare, et suscipit...	... descendit ad altare et suscipit... (Dans F, les mots *et sal. alt.* ont été ajoutés en marge par le correcteur).

16. (Mab., p. 13, ch. 18-19) :

Digitized by Google

... et populis. Tunc...	... et populus sequentes cum acolitis qui saccula portant ad dextris et sinistris altaris. Tunc...

Le scribe a inséré ici, sans aucun sens, un membre de phrase qu'on retrouve quelques lignes plus loin à sa vraie place (MAB., p. 13, ch. 19).

17. (MAB., p. 13, ch. 19) :

... et redit ad sedem. Mox ut primicerius *etc.* ... ad invitandum.	*om.* Mox... invitandum.

Il s'agit ici du choix des dignitaires qui seront invités à la table du pape. Ce passage manque également dans G (Sangall. 614) (1). C'est peut-être le seul cas où, parmi les manuscrits de ce que nous avons appelé la recension longue, le seul groupe FRZS soit demeuré fidèle au texte primitif.

18. (MAB., *ibid.*) :

... extendentibus acolitis brachia cum sacculis...	et tenentibus acolitis brachia cum sacculis... (F. *corr.* extendentibus).

Les acolytes présentaient les sacs où l'on allait déposer les pains consacrés. C'est évidemment la leçon *extendentibus* qui est la bonne.

19. (MAB., p. 14, ch. 19) :

Et ita confirmatur ab archidiacono.	*om.* (Dans F, ces mots sont ajoutés en marge par le correcteur).

Il s'agit de la communion du pape sous les espèces du vin. L'omission de ce rite important n'est évidemment pas primitive.

*
* *

Ces variantes, dont quelques-unes sont si singulières, montrent clairement que les mss. FRZNS forment une famille spéciale, nettement caractérisée. A une ou deux exceptions près, elles ne sont que des altérations du texte primitif, ou des interpolations maladroites, trahissant parfois l'influence de coutumes étrangères à la pratique romaine. Lorsque les mss. de ce groupe sont unanimes contre l'ensemble des autres manuscrits, ils ont à peu près toujours tort. Ils sont donc bien loin de représenter avec une particulière fidélité la forme première de notre *Ordo*.

Il serait trop long de reproduire ici tout le détail des comparaisons qui peuvent permettre d'apprécier la valeur relative de chacun d'eux.

(1) Cf. *Revue*, t. I, p. 389, var. 11.

Digitized by Google

Bornons-nous à dire que le plus défectueux de ces cinq exemplaires est sans contredit le *Sessorianus* 52. Son texte fourmille de leçons personnelles, dont aucune ne remonte jusqu'à l'original. Voici les principales :

Tous les autres ms de l'Ordo I :	S seul :
20. (Mab., p. 3, ch. 1) :	
... obœdiunt quia... ad ministerium eius pertinent.	... parent quia... ad eum pertinent.
21. (Mab., *ibid.*) :	
... in sui ordinis ministerio subditis.	... in sui ord. dignitate subd.
22. (Mab., ibid) :	
... si... causa ad effectum minime pervenerit...	... si... causa minime fuerit ad effectum usque perducta...
23. (Mab., p. 4, ch. 1) :	
... sententia disciplinae. Quorum...	...sententia. Horum...
24. (Mab., *ibid.*) :	
... in processione apostolici ad stationem...	... in pr. apostolica ad st. (De même W). *Cf.* var. 29.
25. (Mab., p. 4, ch. 2) :	
Post equum vero hi sunt qui equitant...	Porro post equum hi equitant...
26. (Mab., *ibid.*) ;	
... absque... sindonibus non procedunt, quod disponit stationarius.	... absque... sindonibus simulque chrismate, disponente stationario, non procedunt.
27. (Mab., *ibid.*) :	
... et ipsi indicant pontifici et finiunt.	... ipsi hanc indicantes pontifici ad finem ducunt.
28. (Mab., p. 4, ch. 3) :	
...et salutato pontifice dicit :	... post salutationem pontificis subinfert dicens :
29. (Mab., p. 5, ch. 4) :	
... praecedit omnis clerus apostolicum ad ecclesiam...	... pr. o. cl. apostolicam ad ecclesiam... (*Cf.* var. 24).
30. (Mab., *ibid.*) :	

Digitized by Google

... ut quando pontifex sederit, ad eos respiciens, episcopos ad dexteram sui, presbiteros vero ad sinistram contueatur.	... ut quando pontifex ad eos respexerit, presbiteros ad sinistram, episcopos vero suam contueatur ad dexteram.

31. (Mab., p. 7, ch. 6) :

Primicerius autem et secundicerius componunt vestimenta eius ut bene sedeant.	... primicerio dumtaxat et secundicerio vestimenta eius ut ordinatim sedeant componentibus.

32. (Mab., p. 7, ch. 7) :

... exiens ad regiam secretarii dicit...	... exigens ad reg. secr. vociferans dicit...

33. (Mab., *ibid.*) :

... archiparaphonista a pontifice excommunicabitur, id est quartus scolae, qui semper...	... archiparaphonista, id est quartus scolae, a pontifice communione privabitur, quia hic semper...

34. (Mab., *ibid.*,) :

... qui dum accenderint,	... accensisque cereostatis.

etc.

Il est inutile de continuer l'énumération jusqu'au bout. Ces quelques particularités, prélevées sur les sept premiers chapitres, montrent suffisamment le caractère spécial de l'exemplaire S. Il est clair qu'un scribe, soucieux de beau style, a délibérément entrepris de rendre plus élégant le latin du vieux texte. A part quelques méprises (24, 29, 32), les variantes propres à S trahissent constamment cette tendance. Dans les autres manuscrits, les retouches intentionnelles sont généralement dues à des préoccupations liturgiques. Ici elles ne tendent qu'à modifier le style. Notre grammairien aime à balancer sa phrase, non sans quelque recherche (22, 28, 30, 31), il vise à la brièveté (20, 25), remplace certains mots par des synonymes plus à son goût (20, 21, 33), et montre une particulière affection pour les participes (26, 27, 31, 34). Ce naïf pédantisme nous reporte après la renaissance carolingienne, et plus vraisemblablement au XIe qu'au IXe siècle. Peut-être ces remaniements ne sont-ils pas plus anciens que le manuscrit lui-même. Quoi qu'il en soit de ce détail, le *Sessorianus* 52 ne doit être considéré, en ce qui concerne l'*Ordo* I, que comme l'exemplaire le moins autorisé d'un groupe déjà éloigné de la rédaction primitive.

Le P. Grisar avait été induit à attribuer au texte de S une haute antiquité parce qu'il n'y voyait pas certaines interpolations qui figurent dans l'édition de Mabillon (1).

(1) Grisar, *l. c.*, p. 215-216.

Digitized by Google

Mais l'absence de ces interpolations n'est pas propre à S. C'est un trait commun à toute la famille FRZNS, dont S est le membre le moins ancien (1). De plus, quelques-unes de ces additions n'ont trouvé place dans l'édition de Mabillon que parce qu'elles sont passées du ms. G (*Sangall.* 614) dans le ms. A (*Sangall.* 140), dont le savant bénédictin a fait la base de son travail (2). Les autres manuscrits de la recension longue ne les ont pas. On ne saurait donc faire à S un mérite particulier d'en être indemne.

*
* *

Comme appareil critique, le P. Grisar donne au bas de pages les variantes de deux manuscrits : du *cod. Einsiedl.* 110 et du *Vat. lat.* 4973.

Nous avons vu ailleurs que le ms. d'Einsiedeln (E), du XIe siècle, est une copie du *Sangall.* 446 (B), lequel est un amalgame de A (*Sangall.* 140) et d'un autre manuscrit de la recension longue (3). Il n'est donc qu'une transcription de valeur secondaire.

Le second manuscrit est bien plus récent. Quelques mots sur son histoire expliqueront pourquoi il ne nous paraît pas digne de la considération que lui accordent le P. Grisar et plusieurs autres érudits.

Le *Vat. lat.* 4973, écrit sur papier (184 ff.), est un recueil de pièces liturgiques qu'avait composé, en vue de l'impression, le célèbre antiquaire et humaniste Onofrio Panvinio. Il porte le titre : *Vetusti aliquot rituales libri vulgo Ordines romani de officio missae vel caeremoniales apellati. Tomus primus. Ex sanctis Patribus antiqueis et bibliotheca Romani Pontificis Vaticana.* La lettre de dédicace (f. 3r-7v) est adressée au cardinal Alexandre Farnèse, protecteur du savant augustin. Elle se termine par la date : *Romae, kal. Iunii* MCLXIIII. L'écriture est claire, régulière, sans ratures. Tout le manuscrit est de la même main, celle d'un copiste professionnel. L'œuvre originale de Panvinio est partiellement conservée dans le *Vat. lat.* 6112.

Ce dernier manuscrit, également sur papier, correspond pour l'ensemble au *Vat.* 4973. Mais il n'est pas d'une seule main et n'a pas la même homogénéité. Le relieur a déplacé certains cahiers et en a ajouté d'autres, qui ne figuraient pas dans le recueil primitif. Quelques pièces, mentionnées dans la table, ont été égarées. L'ensemble actuel comprend 257 ff., numérotés après la reliure. Plusieurs de ces textes,

(1) Cf. *Revue*, I, p. 389, var. 11 (ci-dessus, var. 17); p. 390, var. 13.
(2) *Ibid.*, p. 394, var. 24; p. 395-396, var. 27.
(3) *Cf. Revue*, I, p. 396-397.

Digitized by Google

chargés de ratures, sont le brouillon autographe de Panvinio. Toutes les corrections de ce manuscrit sont passées dans la copie définitive que représente le *Vat.* 4973.

Panvinio ayant été surpris par une mort prématurée, en 1568, la collection est demeurée inachevée et manuscrite. Mais elle a souvent été utilisée et on en trouve des exemplaires dans plusieurs bibliothèques d'Europe (1). Elle comprend des dissertations et des textes. On a toujours supposé, sur la foi du titre, que Panvinio avait tiré les textes d'anciens manuscrits de la Vaticane (2) et que les études, d'ailleurs assez documentées, étaient de son crû. La vérité est moins glorieuse pour l'actif écrivain. Il aimait aller vite et étonner ses contemporains par sa prodigieuse fécondité. Ici, il a découpé, sans en dire mot, des chapitres entiers dans deux ouvrages publiés peu auparavant par le chanoine de Cologne Georgius Cassander. Les dissertations III (*Vat.* 6112, f. 50v-51r = *Vat.* 4973, f. 14r-14v), IV (*Vat.* 6112, f. 51v-52r = *Vat.* 4973, f. 15r-15v), V (*Vat.* 6112, f. 53r-53v = *Vat.* 4973, f. 16r-17r), VII (*Vat.* 6112, f. 55r-56v = *Vat.* 4973, f. 19r-21r), VIII (*Vat.* 6112, f. 57r-58r = *Vat.*, 4973, f. 22r-23v) (3) sont la reproduction, entière ou partielle, de cinq chapitres d'un livre de Cassander, paru à Cologne en 1558, sous le titre : LITURGICA *de ritu et ordine Dominicae caenae celebrandae, quam celebrationem Graeci Liturgiam, Latini Missam appellarunt ex variis monumentis et probatis scriptoribus collecta* (4).

L'érudit rhénan, qui fut vraiment un précurseur (5), fit imprimer peu après un petit recueil intitulé : ORDO ROMANUS *de officio Missae. Libelli aliquot pervetusti et authentici, continentes ordinem quem Pontifex praesertim Romanus iam olim in celebrando officio Missae observare consuevit, diversorum et antiquissimorum exemplarium manuscriptorum, diligenti inspectione et collatione, summa fide recogniti et iam primum typis expressi*, Cologne, 1561 (6).

Panvinio en fit aussitôt son profit. Il en tira pour sa propre collection les textes suivants, dont il se contenta d'allonger ou de modifier les titres :

(1) Cf. MABILLON, *Mus. Ital.*, t. II, p. II-III, 165 ; ZACCARIA, *Bibliotheca ritualis*, t. I, 1776, p. 173 ; P. Davide PERINI, *Onofrio Panvinio e le sue opere*, Rome, 1899, p. 153 et suiv.

(2) Cf. GRISAR, *op. cit.*, p. 216.

(3) Ces pièces sont de la main même d'Onofrio Panvinio dans le *Vat.* 6112.

(4) *Cf.* f. 1r-2r ; 2v-3v ; 3v-4r ; 4v-6v ; 7r-7v.

(5) La lecture de ses préfaces montre qu'il avait compris tout l'intérêt que peut présenter, pour les théologiens, l'étude des anciens livres liturgiques.

(6) Ces deux ouvrages ont été réimprimés dans les *Opera Omnia* de Cassander, Paris, in-fol. 1616 (p. 2-88 et 89-145).

Digitized by Google

1. — *Vat.* 6112, f. 114r-120r (1) (*Vat.* 4973, f. 24r-29v) : *Codex Gelasianus de ordine processionis ad ecclesiam sive ad missam*, = Cassander, *op. cit.*, f. 1-9v. C'est l'*Ordo* II de Mabillon.

2. — *Vat.* 6112, f. 59r-64v (*Vat.* 4973, f. 30r-35r) : *Romanus ordo qualiter celebrandum sit officium missae circa tempora Karoli magni Imperatoris in S. R. E. usurpatus*, = Cassander, *op. cit.*, f. 16v-24r. — *Ordo* III de Mabillon.

3. — *Vat.* 6112, f. 65r-72v (*Vat.* 4973, f. 36r-42v) : *Romanus Ordo superiori similis et per eadem tempora usurpatus, qua ratione solemnis missa in Romana ecclesia celebraretur*, = Cassander, *op. cit.*, f. 24v-34v C'est l'*Ordo* I (ch. 1-21), dont le P. Grisar a recueilli les variantes.

4. — *Vat.* 6112, f. 81r-85v (*Vat.* 4973, f. 53r-57r) : *Ordo processionis quem diebus festis episcopus missam celebrare constituens*, etc. = Cassander, *op. cit.*, f. 10r-16r. — Ordo VI de Mabillon.

5. — *Vat.* 4973, f. 58r-71v (Cette pièce a disparu du *Vat.* 6112, bien qu'elle soit portée sur la table des matières) : *Micrologus sive Ordo Missae secundum usum S. R. E. ante quingentos annos frequentatus*, = Cassander, *op. cit.*, f. 36r-54r et 67v-69v. — Ce sont les chapitres 1-22 et 51 du *Micrologue*, les seuls que donne Cassander (2).

La comparaison des textes montre que Panvinio a copié Cassander sans changer un seul mot. En quelques endroits de l'*Ordo* I où le texte avait souffert, Cassander a essayé de le restaurer. Ces corrections caractéristiques sont fidèlement reproduites dans les manuscrits de Panvinio. Par malheur, notre antiquaire n'a pas pris garde à la liste d'*errata* dressée par Cassander à la fin de son ouvrage (f. 69v) et, aux endroits indiqués, il donne toujours la leçon erronée du texte. Exemples, pour l'*Ordo* I :

Cassander, f. 69v. *Errata* :	Panvinio, *Vat.*, 6112.	Mabillon, *op. cit.*
f. 25, *pag. sec.*, dum, *lege* : eum.	f. 66r : dum.	p. 4, ch. 2.
f. 32, *p.* 2, vicemdomini, *lege* : vice-dominum.	f. 71v : vicemdomini.	p. 13, ch. 19.

Il n'y a donc guère à faire fond, pour établir le texte de l'*Ordo* I, sur le *Vat.* 4973, copie de la copie d'une édition imprimée. Pour celle-ci d'ailleurs, Cassander semble avoir assez libéralement retouché les manuscrits anciens dont il s'est servi.

Michel Andrieu.

(1) Cette pièce a été déplacée par le relieur. Comme l'indique la table des matières et son numéro d'ordre (IX), elle doit venir immédiatement avant celle des ff. 59r-64v.

(2) Migne, *P. L.*, CLI, 979-992, 1014-1015.

Digitized by Google

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE

1. Il nous avait toujours semblé que la métaphysique du beau se constituait avec beaucoup de peine et que si elle avançait vers la précision scientifique, elle ne le faisait qu'avec une extrême lenteur. A la rigueur, on arrive à s'entendre sur certains principes de la critique d'art, qui est comme la partie positive de l'esthétique, encore qu'il règne, là aussi, un relativisme assez déconcertant; mais lorsque les penseurs tentent de s'élever aux plus hautes généralités de cette connaissance, la précision fait tellement défaut à leurs vues qu'ils laissent les esprits incertains et divisés; on tourne dans un cercle d'hypothèses plus ou moins brillantes beaucoup plus qu'on ne marche vers un savoir organisé. Autant le beau charme notre sensibilité, autant il embarrasse notre entendement si nous voulons le soumettre à l'analyse et enfermer dans l'unité d'une définition claire les cas si divers où il nous remplit de sa douce émotion. On aime à lire les traités d'esthétique et il est rare qu'on n'y trouve point quelque lumière à recueillir; mais il est plus rare encore qu'on n'en remporte pas de déception.

Nous sentions cette vieille impression se confirmer en nous tandis que nous parcourions la thèse de M. Morice sur l'*Esthétique de Sully-Prudhomme* (1). Hâtons-nous de dire qu'il n'a pas tenu à l'auteur du livre que nous ne soyons revenu de nos préventions contre la métaphysique du beau. Si nous avons été une fois de plus déçu, il n'en est pas la cause. Son travail est composé avec savoir et conscience. Peut-être pourrait-on concevoir un peu autrement l'arrangement des différentes parties de sa thèse; peut être l'ensemble donne-t-il l'impression d'une étude un peu sommaire, un peu maigre, où l'exposé et la critique des idées pourraient revêtir plus d'étendue et de vigueur. Mais si l'on juge le livre trop court, c'est une preuve qu'il a su intéresser et le reproche tourne à la louange de l'auteur. Si une douloureuse infirmité a fermé les yeux de M. Morice à la lumière du jour, le clair regard de son intelligence reste ouvert sur le monde des idées: il s'y meut à l'aise et nous nous félicitons qu'il décrive avec art ce qu'il y contemple.

(1) *L'Esthétique de Sully-Prudhomme*. Thèse de doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Rennes par Henri-Morice, Vannes, Lafolye. In-8° de 205 p.

Digitized by Google

Nous suivons donc avec sympathie l'interprète du poète esthéticien; mais c'est ce dernier qui nous satisfait peu. Loin d'éclaircir nos doutes, il les accroît, tant ses idées sont incomplètes, vagues, parfois même peu cohérentes entre elles. On pouvait fonder plus d'espoir sur quelqu'un qui était poète et philosophe tout ensemble. N'est-ce pas à l'artiste qu'il revient, avant tout autre, de nous révéler les secrets de la beauté? Entretenant un commerce assidu avec elle, il ne doit pas moins exceller à la décrire dans ses analyses qu'à la réaliser dans ses œuvres. Ainsi sommes-nous tentés de juger; mais les faits prononcent un peu autrement. L'artiste est un inspiré qui crée, mais non pas nécessairement un théoricien qui raisonne ; il sent le beau, mais il en ignore peut-être la définition; et ce que nous attendons de son génie, au surplus, ce sont de belles productions et non de doctes dissertations. Sully-Prudhomme, que la science attirait presque autant que la poésie, avait longuement réfléchi sur son art et il essaya d'en décrire l'esprit et les procédés essentiels avec toute la rigueur scientifique possible. Il y réussit médiocrement; si l'attachante personnalité du poète recommande son esthétique, elle ne peut en masquer les lacunes et les défauts.

Remarquons d'abord qu'il est mal servi par son langage. Même dans ses œuvres poétiques, il n'a point ce don de l'expression souple, d'un jet naturel, d'une élégante aisance, parfaitement adaptée à la pensée, qui révèle le grand écrivain ; souvent chez lui, le sentiment cherche avec effort la forme qni le rendrait adéquatement, et ne la trouve pas, ou ne la trouve qu'à-demi ; la phrase est prosaïque et traînante, elle n'a pas d'ailes; et ce labeur, qui n'arrive pas à se dissimuler, qu'un plein succès ne couronne point, nuit à l'effet esthétique. Le même embarras se trahit maintes fois dans sa prose au détriment de la clarté. Écoutons plutôt comment il définit l'expression : « Certaines de nos perceptions peuvent nous révéler des parités entre l'essence de leurs objets extérieurs et notre propre essence morale, nous permettre, par exemple, de lire sur les visages et, en général, dans les représentations en nous des personnes extérieures ce qui se passe en elles. Cette sorte de divination s'opère grâce à l'identité qui existe entre certains caractères que nous avons d'elles et les caractères des sentiments (comme en témoigne le vocabulaire de toutes les langues), identité dégagée par la fonction, appelée sympathie, qui fait se reproduire en nous les sentiments d'autrui. » Est-ce limpide?

Ce qu'on reprochera principalement, croyons-nous, à l'esthétique de Sully-Prudhomme, c'est son caractère trop personnel. Il veut asseoir la science du beau sur la psychologie; mais, en réalité, le fondement qu'il lui donne, c'est sa propre psychologie ; les théories qu'il émet sur ce

Digitized by Google

sujet portent la trop visible empreinte de sa sensibilité individuelle. Cette disposition rend difficile de constituer une connaissance vraiment objective, une science. Qu'un homme paraisse dans son œuvre et la marque fortement du sceau de sa personnalité, rien de plus favorable à l'art, puisque nous cherchons beaucoup moins, dans une production artistique, la représentation d'un objet que l'émotion ressentie par l'artiste en sa présence. Le savant, au contraire, doit s'oublier lui-même ; sa personne ne compte pas ; il s'absorbe dans la nature qui seule l'occupe et ses propres sentiments ne se reflètent point dans la formule des lois qu'il énonce. Si l'esthéticien a l'ambition de déterminer les caractères « objectifs » du beau, il doit donc combattre la tentation qu'il éprouvera de les regarder à travers son tempérament ; car, en y cédant, il écrirait une monographie intéressante de sa complexion d'artiste, mais il ne ferait pas proprement œuvre de science. Or Sully-Prudhomme s'est mal défendu de cette tentation.

Le centre de ses théories esthétiques est l'aspiration à l'idéal ; et cette notion elle-même semble bien une suggestion du tempérament effectif et tourmenté du philosophe. En quoi fait-il consister le beau ? Dans l'agréable en tant qu'expressif de l'idéal. Nous goûtons l'émotion esthétique en présence d'un objet qui, agréable à nos sens par l'harmonie de ses formes, parle à notre esprit par son expression, et, en vertu de cette expression même, élève notre âme à la contemplation de l'idéal. Mais comment entendrons-nous à leur tour l'expression et l'idéal ? L'expression est le caractère de certains objets qui présentent une communauté de nature avec nos états d'âme ; c'est l'union d'une perception sensible et d'un état moral, d'une forme et d'un sentiment ; ainsi le saule pleureur, avec ses branches retombantes, a un rapport frappant avec la tristesse qui nous déprime et nous abat ; le cyprès, avec son feuillage toujours sombre, est en harmonie avec la lugubre solitude des cimetières. Quant à l'idéal, vers lequel la perception du beau oriente nos désirs, Sully-Prudhomme le décrit dans les termes les plus vagues ; et peut-être le charme qu'il lui prête tient-il en grande partie à cette indétermination. Si nous le comprenons, il désigne par là un état de béatitude où entrent comme éléments une plus grande beauté, une plus grande dignité morale, une plus grande félicité que celles qu'on rencontre sur la terre.

Si nous voulions discuter cette définition du beau, des objections se présenteraient en foule qui en feraient ressortir l'insuffisance. Est-il incontestable que toute beauté soit expressive ? n'y a-t-il pas des choses qui nous charment par leurs seules formes ? On répondra qu'en contemplant ces formes, nous leur trouvons toujours un certain symbolisme qui, en agrandissant le champ de notre rêverie, accroît aussi

Digitized by Google

notre jouissance. Mais n'est-ce point là une interprétation qui vient seulement au second moment et se surajoute à l'émotion esthétique déjà produite? Ai-je besoin de saisir la valeur expressive de l'azur céleste pour m'enivrer de son spectacle? Dois-je, pour goûter la caresse de ce velouté qui tapisse la coupole des cieux, évoquer ce bleu « dont je meurs parce qu'il est dans les prunelles? » Ne serai-je sensible à la beauté des étoiles qu'à condition de comprendre leur symbolisme? et quel est au juste ce symbolisme? Puis, pour convenir qu'une chose est belle, faudra-t-il que, préalablement, j'aie senti, à sa vue, ma pensée, mon cœur, mon être tout entier soulevés vers cette sphère indéfinie où l'on place la béatitude dans l'épanouissement de tous les biens? Pour sentir la beauté d'un visage, la grâce d'un motif architectural, la pureté d'une mélodie, dois-je commencer par constater l'élan de mes désirs vers la région un peu nuageuse de l'idéal? Il nous semble que la perception du beau est un phénomène plus simple; les conditions qu'on lui assigne ici ne sont pas nécessaires, et dans certains cas elles ne seront pas suffisantes.

A vrai dire, ce que Sully-Prudhomme décrit dans ces analyses, c'est lui-même, ce sont les impressions qui se pressent en lui, à la vue de la beauté, ce sont les frémissements de sa fine sensibilité, blessée par la destinée et avide d'un bonheur que la vie lui refuse. Privé tout jeune de l'affection paternelle, il n'eut pas une enfance heureuse. Un amour déçu lui fit au cœur une blessure qui ne paraît pas s'être jamais fermée. Il crut à la science, mais non pas assez pour n'en point voir les bornes et l'insuffisance; il voulut croire à la religion, mais resta sur le chemin de la recherche. Son âme inquiète était en proie à des désirs que la terre s'obstinait à tromper : il en situa l'objet par delà les choses visibles, « au fond de cet azur immobile et dormant », comme dit un autre poète; et ce qu'il demanda surtout à la perception des belles formes, ce fut de lui donner des ailes pour voler vers ce pays de ses rêves qui le dédommagerait des duretés de la vie.

Lorsque, vers la fin de son livre, M. Morice étudie les idées de Sully-Prudhomme sur la versification, il rappelle l'émoi attristé qu'il éprouvait en présence des innovations de la jeune école qui bouleversait audacieusement les lois de la prosodie française. L'interprète n'a pas à prendre parti entre son auteur et les hardis révolutionnaires; mais il semble s'effrayer moins que Sully-Prudhomme de certaines réformes des règles traditionnelles. Si un profane comme nous était autorisé à donner son avis, nous pencherions plutôt pour le poète, et nous croirions avec lui que beaucoup de ces innovations, en écartant les sévères disciplines qui ne gênaient que les médiocres, tendent à abaisser l'art. Nous penserions aussi que certaines raisons alléguées

Digitized by Google

pour les légitimer ne valent franchement rien. « Quelle différence y a-t-il pour l'oreille, nous dit-on, entre *nu* et *nue*, *aimé* et *aimée*, *banni* et *bannie?* » Il n'y a aucune différence si l'on prononce mal ; mais il y en a une sensible avec une prononciation correcte. Un peu plus loin M. Morice écrit : « Les substantifs *heur* et *heure* viennent tous deux de *horam :* pourquoi les traiter différemment puisqu'ils se prononcent de la même manière et qu'ils ont la même origine. » Que *heur* et *heure* aient la même origine, voilà une assertion qui va bien étonner les linguistes ; que M. Morice les consulte mieux et peut-être doutera-t-il de cette fantaisiste étymologie qui tire *heur* de *horam*.

Examinant avec Sully-Prudhomme les différentes espèces de vers en usage chez nous, il rappelle qu'il excluait les vers de onze syllabes, parce que son rythme boiteux agace et fatigue à la longue. Peut-être eût-il été bon de signaler ici la part de l'habitude. Nous aimerions que pour porter des appréciations sur ces rythmes des différents mètres, on regardât un peu au-delà de nos frontières. On déclare que l'hendécasyllabe manque de tenue et d'harmonie ; réfléchit-on qu'il est pourtant le vers le plus majestueux de nos voisins d'au-delà des Alpes et que les grands maîtres de la poésie italienne, Dante surtout, en ont tiré, avec une variété infinie, les plus puissants effets? Si nous bornons nos observations à ce qui se passe chez nous, elles seront incomplètes et courtes. Si une esthétique est possible, elle doit s'édifier sur de larges bases et, pour cela, recourir à l'étude comparée de l'art des différents peuples ; c'est la seule méthode qui permette, grâce à la masse des expériences qu'elle recueille, de dégager de la part si considérable du relatif les conditions universelles du beau.

2. Le petit livre sur *Socrate et la pensée moderne* (1) dont M. René Millet corrigeait les épreuves quand la mort le frappa est d'une lecture vraiment attachante. On n'en doit pas attendre de l'inédit sur cette physionomie si originale du vieux sage dont tous les traits ont été, de longue date, minutieusement décrits ; on n'y doit pas davantage chercher un approfondissement de la doctrine, que des travaux plus vastes ont soumise à l'analyse et à la critique. Mais ces pages nous plaisent par l'accent de chaude sympathie avec lequel l'auteur nous parle, en une bonne langue, d'un sujet dont il est plein ; elles nous instruisent aussi, parce que la méthode qu'il a employée éclaire les idées en les rapprochant sans cesse des faits politiques et sociaux au sein desquels elles prirent naissance. D'une intelligence très cultivée,

(1) *Socrate et la pensée moderne* par René Millet, Paris, Plon-Nourrit, In-12 de 286 p.

Digitized by Google

M. René Millet était épris de cette fleur de civilisation dont le parfum s'est répandu de la Grèce ancienne sur les nations de l'Europe occidentale ; l'action ne le détournait pas de la pensée, et il était assez maître de ses facultés pour les appliquer tantôt au maniement des affaires politiques et diplomatiques, tantôt aux spéculations de la philosophie. Il est vrai que c'est encore l'homme politique que nous entendons dans cet ouvrage ; il nous entretient de Socrate en historien, et en historien qui, au lieu d'isoler son héros dans une « tour d'ivoire » pour recevoir la confidence de ses concepts abstraits, l'accompagne sur la place publique, aux armées, dans les discussions des assemblées, dans toutes les démarches qui le mêlent à la vie si agitée de son pays. Il n'estime pouvoir comprendre le penseur qu'en le regardant vivre ; c'est par l'homme et le citoyen qu'il interprète le philosophe.

Rien de moins scolastique que cet exposé de l'œuvre socratique. Et sans doute, des Champs-Elysées, l'ombre du vieux maître dut sourire à son historien qui, pour parler de lui, choisissait la seule méthode qui fût en harmonie avec celle dont il usa lui-même. Qui ne sait, en effet, que Socrate fut le moins scolastique des philosophes, soit dans sa manière, soit dans son but ? Il n'enseigna pas la sagesse dans l'enceinte close d'une école, mais dans les rues, sur les places, dans les ateliers des artistes et les boutiques des marchands, au hasard des rencontres, dans des conversations sans apprêts où sa verve malicieuse marchait à son but en décrivant les plus libres détours. Et ce but n'était pas d'éblouir les esprits par le jeu d'une habile dialectique, ou de les enivrer d'une grandiose idéologie, mais de convertir les âmes au culte de la raison, seul capable d'arrêter les mœurs de la cité sur la pente de la corruption. Il illustra d'un frappant exemple la loi de la solidarité de la pensée et de l'action et il témoigne éloquemment qu'une doctrine philosophique plonge toujours des racines dans le milieu social et le tempérament individuel de son auteur. Dans la réforme intellectuelle et morale dont il fut l'apôtre et le martyr, on sent s'agiter toute la Grèce du cinquième siècle, avec ses hommes et ses événements, ses idées généreuses et ses passions, ses principes de progrès et ses ferments de dissolution, ses discussions doctrinales et ses conflits politiques, sa religion du beau et ses appétits de lucre. Il fallait donc replacer l'homme dans le milieu pour pénétrer l'esprit de l'œuvre et en mesurer la vraie portée.

Ainsi fit M. René Millet. Il nous présente le portrait de Socrate dans le cadre de cette Athènes de Périclès qui brillait alors parmi les cités de la Grèce d'un lustre comparable à l'éclat immaculé des monuments de marbre dont se couvrait alors son Acropole. Les vicissitudes de la carrière du philosophe semblent liées à celles de sa patrie ; il grandit

Digitized by Google

avec elle, il décline et périt avec ses malheurs. Il respire dans sa jeunesse la fierté et l'enthousiaste confiance qui ont suivi les victoires des guerres médiques. Il s'honore d'être admis dans l'intimité des plus illustres citoyens; il applaudit aux merveilles qui sortent du ciseau de Phidias; il converse avec Aspasie et jouit de l'amitié de Périclès qui lui apparaît comme l'incarnation même de la raison; aux jeunes gens qui se pressent autour de lui, il enseigne que le bien et le beau se confondent, que la vertu est la meilleure chose et en soi et pour nous, qu'il suffit donc de la connaître pour la pratiquer, que la vérité triomphe dès qu'elle a lui à nos yeux, que si les individus ou les peuples s'égarent dans le vice, c'est que l'ignorance ou les préjugés ont éclipsé leur raison. Puis viennent les mauvais jours. Athènes est engagée dans la funeste guerre du Péloponnèse; Périclès meurt; du groupe des disciples de Socrate, du milieu de ces jeunes gens auxquels il a prodigué son zèle, sortent des hommes qui vont infliger un triste démenti à son optimisme. On ne peut nier l'intelligence d'Alcibiade, il a suivi les leçons du maître, il les a comprises, et cependant il devient le fléau de sa patrie; et quand Athènes succombe, parmi les tyrans qui la couvrent de sang, on compte encore des Socratiques, comme Critias, comme ce beau Charmide dont le maître avait loué les charmes avec transport. A l'apogée de sa gloire, Socrate n'avait peut-être pas eu une vision assez nette des obstacles auxquels la raison peut se heurter et des durs efforts que son triomphe peut nous coûter; les événements se chargèrent de l'en instruire. Il reçut cette leçon avec une âme supérieure à l'épreuve. Résistant en face au torrent populaire comme aux exactions des tyrans, il montra que s'il avait eu tort de croire à la souveraineté de la raison chez les autres, il avait du moins réalisé son idéal en lui-même, et l'offrande de sa vie étant nécessaire pour justifier sa doctrine, il sacrifia sa vie.

C'est à travers cette activité intellectuelle, artistique, politique et sociale d'un des siècles les plus captivants de l'histoire que le biographe de Socrate nous conduit, en même temps qu'il aime à noter par quels côtés sa pensée, si grecque qu'elle soit, présente un intérêt universel et reste éternellement actuelle. Le goût des idées claires; le secret de la vie recherché en nous-mêmes et dans l'expérience intuitive de la conscience; l'analyse minutieuse de notre faculté d'adaptation, c'est-à-dire de l'intelligence appliquée à la volonté; l'affirmation de la supériorité de l'âme sur le corps, de l'esprit sur la matière; notre dignité placée dans le plein épanouissement de notre vie morale, dans le règne de la raison, faculté de progrès par laquelle Dieu se révèle à nous: tels sont les grands traits qui résument cette philosophie. M. Millet l'admire avec ferveur; « qui peut soutenir, même

Digitized by Google

aujourd'hui, dit-il, que tel n'est pas le dernier mot de la sagesse » ? Cette admiration excède peut-être les bornes. Sans être injuste à l'égard de Socrate, on peut se refuser à fermer les yeux sur certaines lacunes de son génie, sur son dédain des sciences extérieures, sur le caractère un peu utilitaire de sa morale, sur ses horizons dépourvus de profondeur ; uniquement occupé de construire une éthique, on a l'impression qu'il nous confine dans un monde un peu resserré. Ses successeurs immédiats seront animés d'une curiosité plus universelle et tendront au savoir total. Loin de les en louer, M. Millet leur en fait un reproche. Il n'est pas tendre pour Platon, auquel il oppose toujours l'esprit équilibré de son maître. Socrate est le philosophe des concepts distincts, Platon le rêveur qui se perd dans les nuages des idées ; l'un nous propose une doctrine de l'action, l'autre voudrait nous figer dans la contemplation ; le premier aspire à former de bons citoyens qui gèrent avec sagesse les affaires de la cité ; le second, aristocrate dédaigneux, le plus enragé des réactionnaires, s'applaudirait de détourner ses disciples de la vie publique.

M. Millet n'est pas plus tendre, il l'est même encore un peu moins à l'égard du christianisme. S'il ne lui rompt pas en visière avec fracas, il manque rarement une occasion de lui témoigner une sourde hostilité. « Admire qui voudra, dit-il en un endroit, la morale du détachement complet des biens de ce monde qu'on nous prêche aujourd'hui, sans d'ailleurs la mettre en pratique. La maîtrise de soi, qui consiste à user de ces biens sans se laisser dominer par eux, l'effort de la raison qui accepte librement les conditions de notre existence mortelle, constitue, à notre avis, un idéal infiniment supérieur. » Plus loin il écrit : « Pour Socrate, la dégradation de l'âme ou son retour à la santé portent en elles-mêmes leur peine ou leur récompense ; mâle doctrine infiniment préférable à l'appât du salut personnel dont on a tant abusé depuis. » On sait contre qui est décoché ce trait, dont on a aussi « tant abusé. » A propos des idées eschatologiques de Socrate, il assure que les anciens n'avaient point entouré la mort d'un appareil lugubre ni peuplé l'enfer « des supplices atroces et des tortures raffinées inventées par notre moyen-âge » ; puis nous l'entendons dire à la page suivante que « Socrate ne s'embarrasse guère des menaces du Tartare, empruntées par Platon aux croyances populaires ou aux mystères orphiques. » Il résulte de cette dernière assertion que les supplices de l'enfer ne furent pas une invention au moyen-âge, puisqu'ils hantaient déjà l'imagination populaire de la vieille Grèce. Si Socrate n'ose conclure sur la grave question de l'immortalité, nous aurions tort de lui en vouloir de sa réserve, pense son interprète ; il est bon que nous nous bornions à constater la place éminente que l'homme occupe dans la chaîne des

Digitized by Google

êtres, sans rien nier ni affirmer de ce qui se passe au-delà. « Suppléant au silence de la raison, les croyances religieuses se sont efforcées de nous ouvrir les portes d'un paradis. Quel a été le résultat ? Dans la première ferveur de la foi, les martyrs et les cénobites ont organisé la grève du citoyen et du soldat ; une sainte folie les précipitait vers la cité céleste et l'effet de ce zèle indiscret a été le naufrage de la civilisation »

En somme, le grief capital que M. Millet soulève contre le christianisme, grief dans lequel il englobe toutes les religions et les métaphysiques, est de vouloir préciser l'absolu, de substituer au progrès, que l'on ne devrait attendre que du développement de la raison, l'aspiration à un souverain bien transcendant qui nous immobiliserait avec lui dans une éternelle quiétude. « L'erreur commune des théologiens et des athées, écrit-il, c'est de vouloir définir ce qui échappe à toute définition. Les uns et les autres affirment ce qu'ils ne savent pas et ne peuvent pas savoir : l'objet de la création tout entière. Les uns soutiennent que le monde est conduit par une intelligence qui a tout prévu d'avance ; les autres qu'il est livré au hasard, c'est-à-dire à quelque chose qui n'existe pas. Des deux côtés, même présomption. » A de telles paroles, dont la discussion nous entraînerait loin, nous répondrons seulement deux mots : premièrement, quoique M. Millet se flatte d'être, avec Socrate, un dévôt de la raison, il limite singulièrement l'usage de cette faculté en nous enfermant dans l'agnosticisme métaphysique ; en second lieu, bien qu'il professe sa foi au progrès, il condamne l'homme, lequel, disait Pascal, n'est produit que pour l'infinité, à demeurer dans une éternelle ignorance des plus hauts problèmes qui concernent sa destinée.

Eug. Lenoble.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE MODERNE

1. — M. Vignaud (1) s'est proposé de donner, dans un petit livre, la substance des résultats obtenus par la critique moderne sur Christophe Colomb et son œuvre.

Il y a, dès maintenant, des points acquis. On admet que Colomb avait pour ancêtres des tisserands et non des navigateurs illustres, qu'à 23 ans encore il était tisserand lui-même. Il naquit en 1451, à Gênes; on ne discute plus l'hypothèse de Colomb corse ou juif espagnol. Légendes ses études scientifiques approfondies, ses courses aventureuses sur toutes les mers ! Il avait peu voyagé quand il se fixa au Portugal (en 1476, non 1470), et, si de là il atteignit les Iles Britanniques, peut-être l'Islande, il ne l'a certainement pas dépassée. En marine et en cosmographie son savoir fut médiocre. Légende le geste de la reine Isabelle sacrifiant ses joyaux pour faire face aux frais de l'entreprise lointaine ! Légende l'ingratitude des rois catholiques ! Ils le comblèrent de faveurs, et, quand il mourut, il était riche à millions. Des modernes, tel Roselly de Lorgues chez nous, ont prétendu qu'il fut uni en légitimes noces avec la mère de son second fils, Fernand ; les contemporains ignorent ce deuxième mariage et voient en Fernand un enfant naturel. Il ne semble pas que les qualités morales de Colomb aient égalé son intelligence ; il fut d'un caractère altier, vaniteux, violent, avide.

Sur la découverte de l'Amérique la controverse subsiste.

On croyait, jusqu'à ces derniers temps, que la découverte s'était produite par hasard, alors que Christophe Colomb ne songeait qu'à se rendre aux Indes asiatiques par la voie de l'ouest. On ajoutait que ce vaste dessein de gagner le levant par le ponant lui avait été suggéré par l'astronome Toscanelli de Florence, qui lui avait indiqué la route à suivre, ce qui faisait de Toscanelli le véritable initiateur de la découverte de l'Amérique. Ces récits reposaient sur le témoignage de Colomb, sur le fait qu'il avait emporté des lettres de créance pour le grand Khan, sur le texte de la lettre de Toscanelli, sur le témoignage des deux premiers biographes de Colomb, son fils Fernand et Las Casas, confident de la famille.

M. Vignaud combattit l'opinion courante, dans les *Études critiques sur la vie de Colomb avant ses découvertes*, Paris, 1905, et l'*Histoire de la*

(1) Henry Vignaud, *Le vrai Christophe Colomb et la légende*, Paris, A. Picard, 1921. In-16 de 230 p.

Digitized by Google

grande entreprise de 1492, 2 vol., Paris, 1911. Il y soutint : 1° que l'Amérique n'a pas été découverte fortuitement et d'une manière inattendue, mais en allant à la recherche de terres nouvelles à l'ouest, celles-là même qui ont reçu ensuite le nom d'Amérique ; 2° que Toscanelli n'est pour rien dans cette découverte et que la lettre qu'on lui attribue est apocryphe. Sa thèse recruta quelques adhérents et suscita des contradicteurs plus nombreux. Parce que ces trois gros volumes, bourrés de documents, échappent à la masse des lecteurs, il a décidé d'en publier un abrégé, qui, du reste, n'est pas un simple abrégé mais bénéficie des derniers travaux.

Pour lui la pensée de Colomb aurait eu trois phases. D'abord il aurait uniquement voulu découvrir, à l'ouest, ce qui en fait s'est trouvé être l'Amérique. Puis, n'ayant pas rencontré ces terres nouvelles à 750 lieues des îles Canaries comme il s'y attendait, mais beaucoup plus loin et après avoir changé de direction, il se persuada qu'il avait pénétré dans la mer des Indes, et que les Antilles, où il avait abordé, n'étaient pas les terres cherchées mais des îles de la mer des Indes. Enfin, à son retour à Palos (1493), il dit non seulement qu'il revenait des Indes, mais qu'il était parti pour y aller. Pendant toute sa vie, il crut qu'effectivement il était allé aux Indes asiatiques, et c'est pour aller aux extrémités asiatiques du monde qu'il organisa ses trois autres voyages.

Que l'expédition de 1492 ait été lancée pour trouver des terres nouvelles à l'ouest, non pour frayer une nouvelle route aux Indes orientales, c'est ce qui ressort de tous les faits connus qui lui sont antérieurs, en particulier des paroles et des actes de Colomb. En outre, parmi les cent personnes environ qui revinrent de l'expédition ainsi que parmi celles qui assistèrent à ses préparatifs, pas une n'a dit qu'il fût question, en 1492, des Indes asiatiques. Et les auteurs espagnols contemporains de la découverte, et en mesure d'être renseignés — l'un d'eux, Bernaldez, déclare tenir de Colomb ses renseignements ; un autre, Oviedo, connut personnellement les deux fils de Colomb et plusieurs de ses compagnons dont il a recueilli les témoignages, etc., — n'assignent à l'entreprise d'autre objet que les découvertes qui ont eu lieu Du vivant de Colomb et pendant près d'un demi-siècle, là-dessus l'accord fut unanime.

Objectera-t-on les textes d'origine colombienne? Les deux lettres de 1498 et de 1503, où Colomb dit, pour la première fois à notre connaissance, que son but, en 1492, était l'Asie, contredisent son langage d'avant l'expédition et représentent la troisième phase de sa pensée. La lettre qu'on lit en tête de son journal de bord ne s'y trouvait pas primitivement et ne s'harmonise pas avec lui. Les lettres de créance

Digitized by Google

pour le grand Khan s'expliquent vraisemblablement par la participation à l'entreprise de l'indispensable Pinzon, qui ne consentit à partir qu'à la condition de chercher aussi l'île merveilleuse de Cypangu qu'il croyait dans l'Asie orientale et sous la dépendance du grand Khan ; pour lui complaire, Colomb aurait demandé des lettres de créance dont il n'aurait sans doute pas à faire usage, car les terres qu'il cherchait étaient situées bien avant la région asiatique où l'on plaçait Cypangu. La lettre de Toscanelli est sans authenticité. Les témoignages de Fernand Colomb et de Las Casas ont été influencés par les affirmations de Colomb après la découverte et par un souci mal entendu de sa gloire. Ce n'est pas sans cause que le dessein primitif de l'expédition de 1492 fut dénaturé Convaincu qu'il avait découvert des îles dans la mer des Indes, Colomb ne résista pas à la tentation de dire qu'il s'était mis en route précisément pour y aller. Son fils Fernand et son admirateur Las Casas lui firent naturellement écho. Ce n'est pas tout. Il y eut des envieux et des ennemis pour prétendre que Colomb ne s'était aventuré qu'en vue d'immenses profits, et que la découverte avait été tracée d'avance par un pilote anonyme qui avait donné à Colomb toutes les indications utiles. Les fidèles du grand homme voulurent montrer que l'entreprise avait eu un caractère scientifique et désintéressé. La lettre attribuée à Toscanelli fut forgée, par quelqu'un qui devait tenir de près à Colomb, afin d'avérer le caractère scientifique de l'entreprise et d'exclure le dessein d'exploiter, pour de grossiers avantages matériels, les renseignements d'un autre. C'était hausser Christophe Colomb au dessus des navigateurs et découvreurs de son temps.

La démonstration de M. Vignaud est-elle définitive ? Nous n'oserions le soutenir. Elle est au moins très impressionnante. La principale objection possible se tirerait peut-être de la manière vague dont Christophe Colomb parlait de ses projets avant 1492. Evidemment il affectait des façons mystérieuses, pour ne pas dire cachottières. Il avait son secret et se refusait à le trahir Ne pourrait-on pas supposer qu'il ne faisait d'habitude allusion qu'à des terres situées à l'ouest, mais avec la pensée intime d'arriver par l'ouest jusqu'aux Indes, quitte à découvrir en route des terres nouvelles qui n'étaient qu'à l'arrière-plan de son projet ? Pure hypothèse, à coup sûr, mais non invraisemblable, qui se concilie avec les faits connus, et qui expliquerait assez bien l'existence de la lettre au grand Khan et de la lettre qui sert de prologue au journal de bord, l'une et l'autre quelque peu embarrassantes dans la thèse de M. Vignaud.

Est-il besoin d'ajouter que cette thèse ne diminue pas, tant s'en faut, la vraie gloire de Colomb ? Le mérite serait moindre à n'avoir décou-

Digitized by Google

vert le nouveau monde que par hasard qu'à avoir fait exactement ce qu'il avait voulu faire.

2. — La *Sainte Thérèse* de M. Cazal (1) est un méchant livre sur un beau sujet.

Deux théories à fracas emplissent ce livre.

D'abord, « tout en aimant et en admirant » Thérèse, à ce qu'il assure (p. 289), M. Cazal avance, d'une part, que le mysticisme n'est autre chose qu'hystérie, auto-érotisme, orgie sexuelle et sadisme conscients ou non (p. 251-267), et, d'autre part, que Thérèse fut hystérique « à un degré que peu de névrosées ont atteint » (p. 106), « pâmée dans des hallucinations, des suggestions et des extases érotiques d'une violence inouïe » (p. 7, cf. 55, 61), livrée, sans réaction possible, « à la tyrannie des grandes névroses » (p. 20, cf. 38). Ce n'est pas le lieu de montrer que le mysticisme véritable, et, en particulier, celui de Thérèse, quel qu'ait été l'état maladif de la sainte, ne s'explique point par la pathologie. Qu'il suffise de renvoyer, pour la preuve, à la récente *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes* de M. de Montmorand. Nous le faisons d'autant plus volontiers que l'auteur, qui cite beaucoup de mystiques, utilise principalement Thérèse d'Avila, parce que « les traits épars dont se compose leur physionomie intellectuelle apparaissent réunis et accentués chez sainte Thérèse, ce type de l'âme mystique, *mater spiritualium* » (2).

La deuxième idée chère à M. Cazal c'est que sainte Thérèse fut enterrée vivante.

Les documents contemporains racontent que Thérèse, âgée de 67 ans, se rendait à Avila quand elle dut s'arrêter à Alba de Tormes, à bout de forces. Tout le monde jugea qu'elle allait mourir. Elle-même dit que l'heure de sa mort était venue. Quelques-unes de ses paroles ont été recueillies, que M. Cazal trouve insignifiantes (p. 219) et qui, au contraire, expriment toute sa grande âme, celle-ci notamment, cri magnifique de foi et d'amour : « Mon Seigneur et mon époux, voici arrivée enfin l'heure désirée ; il est temps de nous voir. » La nuit du 3 octobre 1582 fut très douloureuse. Le 4, après une journée paisible, sans mouvement et sans un seul mot, à 9 heures, trois soupirs s'échappèrent de ses lèvres, si légers qu'à peine put-on les entendre, et elle expira. Le lendemain, 15 octobre (les dix jours qui suivirent le 4

(1) Edmond Cazal, *Sainte Thérèse*, P. Ollendorff, 1921. In-16 de 315 p.

(2) Maxime de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920, p. 21. — Les mots : *mater spiritualium* se lisent au pied de la statue de la sainte à Saint-Pierre de Rome.

Digitized by Google

ayant été supprimés par la réforme grégorienne du calendrier inaugurée alors), le visage paraissait plus beau encore qu'à l'ordinaire. Les rides profondes avaient disparu. La chair était blanche, souple et flexible, comme celle d'un enfant. Un parfum délicieux s'en exhalait, qu'on avait senti parfois de son vivant, surtout pendant la dernière maladie. On l'ensevelit « sans l'ouvrir ni l'embaumer », dit Ribera. Les funérailles commencèrent à 10 heures du matin. La première année, si quelques-unes des moniales qui visitaient pieusement le sépulcre s'oubliaient à s'endormir auprès de lui, il arrivait qu'un bruit les réveillât afin qu'elles se remissent à prier. Le corps de Thérèse fut exhumé sept fois au XVIe siècle. On constata la persistance des parfums et de l'état d'incorruption, et « la fraicheur, la beauté des chairs, qui semblent encore vivantes », disait mère Anne de Jésus qui avait assisté à l'ouverture du tombeau en 1594. Le cœur fut extrait du corps à une date et dans des circonstances ignorées. D'une déposition de mère Catherine de Saint-Ange au procès de Salamanque, il ressort que ce fut avant 1591 ; les actes de la canonisation le mentionnent parmi les reliques de la sainte en 1614. Cf., sur ces deux derniers points, *Acta Sanctorum*, octobris t. VII, Bruxelles, 1845, p. 430-431.

Pour quelqu'un qui ne croit pas au miracle, les parfums et la conservation parfaite du corps pourraient s'attribuer à un embaumement, non connu ou non avoué par Ribera, l'historiographe de la sainte, qui ne fut pas présent aux funérailles. L'explication vaudrait ce qu'elle vaudrait ; elle aurait du moins le mérite d'être simple.

D'après M. Cazal, la réalité fut autrement compliquée et dramatique. On a mis en bière, douze heures seulement après l'instant où elle parut morte (1), une femme sujette aux sommeils léthargiques. Elle

(1) M. Cazal est atteint de ce qu'on appelle, en histoire, « la maladie de Froude » : il ne sait pas être exact. Thérèse était morte à 9 heures du soir et ses funérailles commencèrent à 10 heures du matin ; lui-même cite le passage de Ribera qui donne ces chiffres (p. 269) et, ce nonobstant, il imprime que « douze heures seulement s'étaient écoulées depuis l'instant où Thérèse avait fermé les yeux » quand on l'ensevelit (p. 222, 270, 285), que, « moins de treize heures après avoir fermé les yeux, Thérèse... était solidement emmurée » (p. 224). Sœur Marie de Saint-François dit que Thérèse eut des rides « profondes, à cause de son âge et de ses maladies continuelles » M. Cazal parle de ses rides « à la vérité peu nombreuses et peu profondes » (p. 221-222). Il n'a pas compris (p. 227, 279) que quand Ribera dit que le corps était entier, intègre, à la première et à la deuxième exhumations, il entend par là que ce corps, dont il précise qu'on avait détaché la main gauche la première fois, restait exempt de corruption. Et c'est ainsi presque à chaque page. Et quelle ignorance des choses religieuses les plus élémen-

Digitized by Google

n'était pas morte, elle était en catalepsie. Une nuit, deux religieuses, qui veillaient et priaient dans le chœur du couvent d'Alba, non loin du corps, entendirent soudain des coups qui rompaient le silence, « lents, espacés, et puis rapides, impérieux » (p. 227). Thérèse vivait dans son cercueil : « les coups qu'elle avait frappés étaient la preuve d'un de ces réveils momentanés survenant, parfois à plusieurs reprises, au cours de sommeils cataleptiques qui peuvent se prolonger pendant des semaines » (p. 230). Le disciple préféré de la sainte, le P. Gratien, accourut au premier bruit de la mort. En prévision d'un transfert des restes au monastère d'Avila, pour que la duchesse de Laiz, fondatrice d'Alba de Tormes, demeurât en possession d'une relique insigne, il viola la sépulture, de nuit, et, meurtrier inconscient, d'un long couteau, la *navaja* que les moines eux-mêmes ne dédaignaient pas d'avoir dans leurs poches en ce temps de routes peu sûres, il lui perça et arracha le cœur. Quelques heures après, il reparaissait au monastère et embaumait le cadavre en cachette. Huit ou neuf mois plus tard, il procédait à une troisième exhumation, la première que rapportent les textes.

Sur quoi reposent ces affirmations? Sur rien. De tout l'exposé de M. Cazal il n'y a qu'une chose à retenir, c'est qu'il existe quelques contradictions de détail dans les témoignages relatifs à la sépulture et à la première exhumation. La plus grave est celle du P. Gratien qui, si une erreur ne s'est pas glissée dans la transcription de ses textes, place l'exhumation, tantôt à neuf mois, tantôt à deux ans, à deux ans et demi plus ou moins, après la mort. Mais ni ces variantes accidentelles, qui s'expliquent par une méprise de la mémoire et, de la part de Ribera, par le fait qu'il était absent lors de la sépulture, ni les hypothèses que M. Cazal entasse ne laissent entrevoir le commencement d'une preuve de ce qu'il annonce dans ce langage extraordinaire : « Ah oui! de son puits quatre fois séculaire cette vérité sort avec une allure et des couleurs étrangement romantiques! Son aspect eût fait crier d'admiration et d'enthousiasme un Edgard Poë hagiographe. Mais elle n'en est pas moins l'indéniable vérité, aussi vraie que la plus quotidienne et banale des vérités, comme celle-ci, par exemple : L'être humain a des yeux pour voir et des oreilles pour entendre » (p. 209). Rien que cela!

M. Cazal a, quelque part (1), cette phrase : « Chacun peut en sourire

taires! Gravement il appelle Jésus « émanation matérielle de Dieu » et Dieu une « pure entité morale » (p. 253) ; il réduit tout mysticisme « à admettre l'identité fondamentale de notre âme et de Dieu » p. 252) ; il confond avec la confession l'aveu public des manquements extérieurs à la règle (p. 106), etc.

(1) Dans un appendice sur sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui compte

Digitized by Google

ou s'y apitoyer ou s'en indigner » (p. 295). En son livre il y a de quoi s'étonner, et c'est la thèse pseudo-scientifique sur le mysticisme de sainte Thérèse, et, avec la thèse pseudo-historique et mélodramatique sur la mort de la sainte, il y a de quoi... sourire.

3. — L'histoire du collège de Clermont (1), devenu ensuite collège puis lycée Louis-le-Grand, met en présence de la plupart des initiatives pédagogiques qui ont pris leur vol à travers la France et l'Europe. M. Dupont-Ferrier, qui a entrepris cette histoire étudie, dans un premier tome, le collège sous les jésuites (1563-1762) et de 1762 à 1800. Le t. II conduira cette étude jusqu'à nos jours. Le t. III sera tout entier documentaire.

M. Dupont-Ferrier accorde aux événements extraordinaires de la vie du collège une place restreinte. En revanche il se complait aux faits innombrables de son existence quotidienne. Sur le personnel, la vie matérielle, la vie intellectuelle, la vie morale, il accumule les renseignements, d'après les sources les plus sûres et avec une exactitude telle qu'on peut l'attendre d'un professeur de l'école des Chartes (2). Et ce gros volume très savant n'est pas le moins du monde

parmi les pages les plus inintelligentes du volume. M. Maurice Brillant, dans l'article justement sévère qu'il a consacré à M. Cazal, *Les Lettres*, Paris, mai 1921, p. 739-761, a parlé d'une façon remarquable de sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus, p. 754-759.

(1) Gustave Dupont-Ferrier, professeur à l'école nationale des Chartes, *La vie quotidienne d'un collège parisien pendant plus de trois cent cinquante ans. Du collège de Clermont au lycée Louis-le-Grand (1563-1920)*, t. I, Paris, E. de Boccard, 1921. In-8° de x-515 p., 8 planches, 23 figures.

(2) M. Dupont-Ferrier semble confondre, p. 271, mysticisme et ascétisme, et, quand il résume ce passage, à la table des matières, p. 511, par les mots : « pas d'ascetisme », il emploie une formule contraire à la pensée des jésuites : l'ascétisme n'est autre chose que la pratique des vertus chrétiennes. P. 194, il dit que les professeurs des Facultés supérieures de Clermont n'ont pas exercé en théologie une action féconde, oubliant Denis Petau dont il a signalé, trop brièvement, plus haut, p. 158, les *Dogmata theologica* qui ont frayé les voies à l'étude de la théologie positive. Dans un livre qui vise principalement à retracer « la vie quotidienne » du collège on ne saurait s'attendre à trouver des notices complètes sur les maîtres et les élèves illustres ; on voudrait des renseignements plus détaillés sur les uns et sur les autres et sur leur rôle au collège. Que furent, par exemple, les élèves Molière et Voltaire ? On a écrit de Voltaire qu'un de ses maîtres le caractérisa par ces mots : *nebulo insignis*. Or M. Dupont-Ferrier nous apprend (p. 257) que les notes disaient d'un écolier : *nebulo insignis*. Si cet écolier fut Voltaire, il aurait été bon de le dire. P. 223-224, une phrase pourrait faire croire que Corneille, qui fut

Digitized by Google

ennuyeux. Il se lit, il intéresse, et, çà et là, une formule incisive, une expression spirituelle empêchent l'attention de s'émousser.

L'exposé des solutions que reçurent, du XVIe siècle à la fin du XVIIIe, les problèmes, si délicats et si graves, qui préoccupent encore notre pédagogie contemporaine n'apprend rien de très nouveau. Il confirme et précise minutieusement ce qu'on savait déjà. Dans ce qu'on appelle aujourd'hui l'enseignement supérieur et l'enseignement secondaire, le collège, sous les jésuites, fut « hors de pair » (p. 229). Après les jésuites, à travers toutes les secousses, la vieille maison maintint et fit progresser, sinon l'enseignement supérieur, du moins l'enseignement secondaire.

M. Dupont-Ferrier pense (p. 303-304) que, sous les jésuites, le succès de l'éducation morale n'atteignit pas celui de l'éducation intellectuelle. En principe, dit il, les jésuites visaient à une triple action sur leurs élèves : chrétienne, française, mondaine. Et il y avait là comme un ordre hiérarchique : il paraissait nécessaire que le chrétien dictât sa conduite au français et que le français dictât la sienne à « l'honnête homme », au mondain. Or, de 1563 à 1594, pour avoir trop subordonné leur attitude à cette règle, ils aboutirent à la fermeture du collège. Au retour de l'exil, un opportunisme résolu remplaça les anciennes intransigeances. Voulant servir le pouvoir pour s'en servir, ils plièrent la religion aux pires concessions envers lui. D'autre part, ils ne surent pas réagir contre la tendance générale à effacer le chrétien et le français devant l'homme du monde. La religion se mondanisa et dégénéra en religiosité. On eut des hommes courtois et fins; on manqua de caractères. Bref, ce fut une sorte de faillite de l'éducation des jésuites.

Le moins qu'on puisse dire de ce jugement rigoureux c'est qu'il est insuffisamment motivé par les faits que l'auteur rassemble en traitant de l'œuvre éducatrice des jésuites. Les forces principales du collège furent, observe-t-il (p. 252), l'émulation et la discipline. L'émulation est difficile à manier; il n'apparaît pas que les jésuites aient vu en elle autre chose qu'un stimulant du travail et un moyen de développer le sentiment de l'honneur. De la discipline ils eurent l'idée suivante : étudier la psychologie de chaque élève, et donc exercer sur lui une

élève des jésuites à Rouen, eut pour maître le P. de la Rue à Clermont ; « il est probable, dit le P. Ch. Daniel, *Des études classiques dans la société chrétienne*, Paris, 1853, p. 312, n., que Corneille avait fait connaissance avec le jeune de la Rue à Rouen, où celui-ci devait être professeur et où fut imprimée sa première pièce ». Puisque nous avons cité le P. Daniel, rappelons que son chap. IX : « Quelques professeurs. Littérature de collège », p. 281-344, contient des vues intéressantes sur un sujet que M. Dupont-Ferrier traite incomplètement.

Digitized by Google

surveillance attentive, prévenir plutôt que réprimer, aux corrections physiques substituer les procédés de correction morale, ramener tous les conseils à ce principe : il faut vouloir, et, par un contrôle permanent, tremper les énergies. Beau programme, en vérité, où M. Dupont-Ferrier ne reprend qu'une chose (p. 255) : les maîtres avaient dans les meilleurs élèves des surveillants supplémentaires, non toujours connus pour tels de leurs condisciples; c'était là une façon d'espionnage, que nos mœurs ne supportent plus, et à bon droit. Dans ce que M. Dupont-Ferrier dit de l'éducation religieuse rien ne révèle une religion minimisée. Si « les excès d'un zèle religieux ou mystique n'étaient jamais encouragés », et si, aux jours des fêtes religieuses, on admettait « une gaieté décente et des divertissements de bon aloi » (p. 271), évidemment cela n'est pas du laxisme. Les Pères poussaient à la confession et à la communion fréquentes. M. Dupont-Ferrier rappelle, sans les apprécier, leurs reglements sur ce point (p. 269). Mais ailleurs ne méconnaîtrait-il pas les ressources de la confession pour la formation morale, quand il insinue que l'homme du monde pouvait sacrifier ses devoirs religieux puisque « l'absolution effacerait toutes les fautes » (p. 304)? Comme si l'absolution ne réclamait pas un repentir sincère des défaillances commises et le ferme propos de n'y pas retomber! En matière d'éducation politique, la tâche fut complexe. Ainsi que leurs contemporains, les jésuites se laissèrent éblouir par la gloire du roi-soleil. La haute faveur que leur témoigna Louis XIV ne put que contribuer à l'émerveillement. La tendance générale était d'absorber de plus en plus le royaume dans la personne du roi ; ils la suivirent. Ils versèrent à l'excès dans le panégyrique, et un Bourdaloue, ancien professeur de Clermont, « frappant comme un sourd » sur les scandales royaux fut une exception. Mais il n'est pas juste de prétendre que le patriotisme, tel que l'entendaient les jésuites, demandait de « tout excuser, tout admirer, tout aimer chez le roi sous peine d'être mauvais français » (p. 279). On ne critiqua guère en public ce qu'il y avait de répréhensible dans la conduite de Louis XIV, mais on ne déclara pas excusable, admirable, aimable ce qui était mal. Enfin, les jésuites durent tenir compte du rang social de leurs élèves. M. Dupont-Ferrier estime qu'ils cédèrent par trop à des goûts profanes, surtout en admettant les ballets comme ils le firent. Mais, en somme, « ni pour la morale ni pour les études, dit-il (p. 303), nous ne croyons pas que le théâtre de Louis-le-Grand ait été condamnable ».

Tout cela prouve que les jésuites ont été de leur siècle et qu'ils en ont subi l'influence, mais non que, pour lui agréer, ils aient affadi la religion ou manqué de la vigueur requise pour tremper les caractères. Si les élèves sortis du collège furent souvent frivoles, si parfois, jusque

Digitized by Google

sur la charrette conduisant à l'échafaud, ils songèrent encore à griffonner des couplets galants, la faute en est au milieu où ils vécurent. L'éducation est nécessaire, elle est pour beaucoup dans la formation des hommes. Elle n'est pas tout, et les hommes ne sont pas toujours hélas! ce que l'éducation même la meilleure a essayé d'en faire. C'est pour avoir incomplètement reçu ou conservé l'empreinte des disciples de cet incomparable professeur d'énergie que fut Ignace de Loyola, ce n'est pas parce que l'empreinte fut molle, que cette brillante jeunesse du XVIIIe siècle manqua de virilité.

4. — Le livre de M. de Boysson sur l'invasion calviniste dans les départements actuels de la Corrèze, de la Dordogne et du Lot (1), n'est pas sans défauts (2). Une cause en est sans doute que l'auteur, qui a

(1) R. DE BOYSSON, *L'invasion calviniste en Bas-Limousin, Périgord et Haut-Quercy*, Paris, A. Picard, 1920. In-8° de XIV-459 p. Extrait du *Bulletin de la société scientifique, historique et archéologique de la Corrèze*, Brive, 1920.

(2) Il y manque une bonne bibliographie. L'auteur n'indique pas toujours assez nettement les sources manuscrites où il a puisé ni si et dans quelle mesure elles apprennent du nouveau. Il cite sans réserves des ouvrages qui ne sont pas entièrement sûrs, comme les *Commentaires* de Monluc ou les *Mémoires* de Sully. Les travaux modernes sont souvent cités d'une manière trop vague, sans l'indication de l'édition, de l'année et du lieu de l'impression, de la page. Des ouvrages insignifiants sont cités, tels que l'*Histoire des Français* de Lavallée ou *Les trois Rome* de l'abbé Gaume, à l'appui de faits bien connus par ailleurs. Le sujet de M. de Boysson est trop noyé dans l'histoire générale; il fallait se contenter d'esquisser les grandes lignes de celle-ci et détacher davantage et compléter l'histoire particulière du protestantisme dans les trois départements de la Corrèze, de la Dordogne et du Lot. Quel dommage, par exemple, que M. de Boysson n'ait pas dressé un inventaire des ruines accumulées par le vandalisme protestant, alors qu'il a parfaitement compris le compte qu'on doit tenir de ce vandalisme dans un jugement sur la Réforme du XVIe siècle (p. 196)! Cf. trois bonnes pages de la préface que M. l'abbé Albe a écrite pour le livre de M. de Boysson, p. V-VII. Ce qui a trait à l'histoire générale est parfois inexact ou discutable. Quand M. de Boysson dit que la compagnie du Saint-Sacrement « agissait par des intrigues aussi bien que par la persuasion » (p. 376, cf. 377), il emploie un mot malheureux pour caractériser l'action très salutaire de la compagnie, et, quand il dit que le fondateur fut « guidé par trois moines d'ordres différents » (p. 376), il emploie un mot impropre : de ces trois religieux l'un était capucin, un autre jésuite, un troisième oratorien, aucun n'était « moine ». Comment admettre que « Louis XIV ignorait le système des dragonnades » (p. 397)? La question de la sincérité catholique d'Henri IV est complexe. Admissible après l'abjuration solennelle du 25 juillet 1593, elle est plus douteuse avant cette date, et le 23 juillet 1593 quand Henri IV écrivait à Gabrielle

Digitized by Google

consacré plus de vingt-cinq ans à ce volume, n'a pu, « surpris par le poids des années » (p. XIV), l'achever comme il l'aurait voulu. Mais ces pages sont instructives et, dues à un catholique convaincu, témoignent d'un véritable effort d'impartialité, dans une matière où trop d'historiens, protestants et non protestants, sont d'une partialité criante.

Quelques faits, indiqués ou mis en relief par M. de Boysson, méritent d'être relevés.

On constate une sorte d'affinité historique entre la propagande albigeoise, la pénétration anglaise du XVe siècle et celle du calvinisme au XVIe. Les villes et les familles qui se donnèrent à l'albigéisme au XIIIe siècle servirent aussi la cause des Anglais pendant la guerre de Cent ans, et ces mêmes noms figurent au premier rang des champions de l'hérésie protestante. Un dernier avatar s'est produit au XIXe siècle. A la fin des luttes religieuses du XVIe siècle et du commencement du XVIIe, il y avait environ 25000 protestants dans le Bas-Limousin, 100000 dans le Périgord, 70000 dans le Haut-Quercy. A la suite de la révocation de l'édit de Nantes leur nombre diminua. Puis ce furent la décadence et, au XIXe siècle, la pleine décomposition; presque tous les protestants de la Guyenne devinrent sceptiques ou libres-penseurs.

Il serait désirable qu'on étudiât à fond le complot connu sous le nom de la Michelade (29 septembre 1567), et qu'on établit, pièces en mains, le bilan des entreprises dirigés alors contre les catholiques. Sur cette Saint-Barthélemy organisée par les protestants beaucoup d'historiens gardent un silence étrange, tandis qu'ils insistent comme on sait sur la Saint-Barthélemy antiprotestante. M. de Boysson rappelle les massacres qui eurent lieu en Guyenne et en Gascogne, surtout à Lectoure et à Montauban. A Saint-Macaire (Gironde), « les protestants ouvrirent le ventre aux prêtres de la ville et leur arrachèrent les entrailles en les faisant enrouler sur un bâton ; ils enlevèrent ensuite les enfants à leurs mères pour les enterrer vivants » (p. 104). On regrettera que l'auteur n'ait pas indiqué ses sources. Quant aux pillages et autres excès qui eurent pour théâtre le Bas-Limousin, le Périgord et le Haut-Quercy, et que M. de Boysson fait dépendre du « mystérieux signal de la Michelade » (p. 105), on voudrait aussi une documentation

d'Estrées : « Je commence ce matin à parler aux évêques... Ce sera dimanche que je feray le sault périlleux », et, davantage, quand il s'engagea, le 4 août 1589, au lendemain de l'assassinat d'Henri III, à se faire instruire dans la religion traditionnelle, et, plus encore, lors de la première conversion qui suivit la Saint-Barthélemy. M. de Boysson estime un peu vite que le caractère chevaleresque et loyal d'Henri IV exclut tout soupçon d'insincérité (p. 141, 311, 336, 364). L'auteur avoue de nombreuses fautes d'impression (p. XIV), en des termes qui lui vaudront la sympathie de ses lecteurs.

Digitized by Google

qui permît de voir leur lien avec le complot du 29 septembre.

A propos de la Saint-Barthélemy M. de Boysson note que, d'après quelques historiens, des ordres vinrent de Paris aux gouverneurs des provinces prescrivant le meurtre des protestants de toute la France. « Nous avons fait, dit-il (p. 139), de très consciencieuses recherches en Limousin, Périgord et Quercy, sans trouver un seul document qui nous ait montré la participation de ces diverses sénéchaussées à l'hécatombe du 24 août 1572 ».

On a coutume de dire que la révocation de l'édit de Nantes fut une cause de ruine pour la France, les protestants ayant émigré et transporté à l'étranger les ressources de leur activité commerciale et industrielle. M. de Boysson montre que c'est inexact pour la région dont il s'occupe. Ni dans le Périgord ni dans le Limousin et le Quercy le monde du travail ne fut entraîné en masse hors de la France. En 1703, en fabriquait, à Périgueux et à Bergerac, des couvertures de laine et autres étoffes : Périgueux produisait annuellement 4000 pièces, et Bergerac 100 seulement. Or « la production de Bergerac, ville protestante, s'est élevée, pendant le XVIIIe siècle, de 100 pièces à 2400, tandis que celle de Périgueux, ville catholique, passait de 4000 à 2 ou 300. Les forges, les fabriques de papier, les moulins et les faïenceries du pays bergeracois s'étaient développés aussi bien que le tissage ; il est donc évident que la révocation de l'édit n'a pas amené la ruine dans la Genève du Sud-Ouest » (p. 404).

5. — M. Prunel (1) vient de publier neuf leçons données, en 1919, à l'Institut catholique de Paris, dans la section des cours publics d'apologétique. Elles traitent de : la réforme catholique, la réforme des ordres religieux et du clergé, l'Église et la vie intérieure, l'Église et la charité, la compagnie du Saint-Sacrement, l'Église et l'apostolat, l'Église et l'instruction, l'Église et la science, l'Église et les hérésies.

C'est de la très bonne vulgarisation, claire, précise, bien renseignée. L'auteur met à profit toute la littérature du sujet, qu'il a lui-même enrichie de doctes travaux. Il y ajoute, çà et là, des renseignements puisés aux sources manuscrites.

Des pages qui touchent à tant et de telles questions ne peuvent pas dire toujours le mot définitif et qui s'impose. On aura peine à croire, par exemple, contrairement à ce que M. Prunel insinue (p. 13, 15), que l'Inquisition, si elle eût fonctionné en France, nous eût préservés des guerres religieuses. Comme M. Prunel, on reconnaîtra que l'épiscopat

(1) L. Prunel, *La renaissance catholique en France au* XVIIe *siècle*, Paris, Picard, 1921. In-16 de VIII-316 p.

Digitized by Google

du XVIIe siècle, à tout prendre, fit grande figure. Mais n'est-ce pas aller trop loin que de ne prêter que « de bonnes intentions » (p. 20) à Henri IV dans le choix des évêques, — il fut mû plus d'une fois par des considérations d'ordre tout profane, — et d'admettre que ce roi, qui fit beaucoup, fit « tout ce qui était humainement possible » (p. 22) pour favoriser le mouvement de la renaissance catholique ? Pour ne mentionner qu'un des faits qui prouvent le contraire, M. Prunel parle (p. 1) des désordres de l'abbaye de Maubuisson ; or ces désordres étaient dus à l'installation et au maintien, par Henri IV, à Maubuisson de l'abbesse Angélique d'Estrées, la sœur scandaleuse de la scandaleuse Gabrielle. Cf. A. Hallays, *Maubuisson*, dans le *Journal des Débats*, 7 août 1908. Et, si les évêques notoirement indignes se raréfièrent, au XVIIe siècle, combien de prélats trop mondains, trop exclusivement grands seigneurs ou hommes de cour, résidant peu ou ne résidant pas dans leurs diocèses, que le texte de M. Prunel ne laisse guère entrevoir ! La leçon sur l'Église et la science contient un long hors-d'œuvre, intéressant du reste, sur le cas de Galilée, et n'a qu'un bref paragraphe sur les lettres françaises, une des meilleures gloires du XVIIe siècle chrétien.

Mais ces remarques, et d'autres semblables qu'on pourrait présenter, se rapportent, pour la plupart, à des détails. L'ensemble est d'une justesse de ton et d'une plénitude d'information remarquables. Citons, en particulier, la 5e leçon sur la compagnie du Saint-Sacrement, à laquelle il est impossible désormais de ne pas consacrer un chapitre quand on étudie le XVIIe siècle. Celui de M. Prunel est excellent de tous points.

6. — Dans une thèse de doctorat ès-lettres, dédiée à S. E. le cardinal Dubois, soutenue sous la présidence et préparée avec l'aide de M. Aulard, — deux noms qu'on n'a pas l'habitude de trouver réunis, — M. l'abbé Giraud (1) a étudié l'évolution religieuse de la Sarthe, de 1789 au début de l'an IV. D'une part, sans compter qu' « en histoire toute coupure est arbitraire » plus ou moins, les délégués qui gouvernèrent au nom de l'évêque émigré le diocèse du Mans furent, en fait, à peu près indépendants les uns des autres, et le démembrement de la juridiction ecclésiastique suivit à peu près la nouvelle distribution politique des territoires ; la Sarthe peut donc être l'objet d'une étude séparée. D'autre part, l'an IV inaugura le régime de la séparation de l'Église et de l'État ; c'est une raison pour s'arrêter à cette date.

Le travail de M. Giraud est conduit avec une excellente méthode

(1) M. Giraud, *Essai sur l'histoire religieuse de la Sarthe de 1789 à l'an IV*, Paris, Jouve, 1920. In-8° de 691 p.

Digitized by Google

scientifique. L'information est d'une ampleur telle qu'il a fallu jusqu'à 21 pages (p. 15-36) pour établir la bibliographie. Cette multitude de documents, manuscrits et imprimés, a été mise en œuvre avec un soin manifeste d'impartialité : l'auteur est calme, circonspect, à la recherche de la nuance juste, attentif à ne pas donner à ses conclusions plus de certitude qu'elles n'en comportent.

Sur trois points importants M. Giraud jette une lumière nouvelle.

D'abord sur l'étendue des propriétés ecclésiastiques de la Sarthe. L'ensemble s'élevait à une soixantaine de mille hectares, soit un dixième environ de la superficie totale du département. Le montant des ventes atteignit plus de 52 millions de livres, au 1er germinal an II; toutes les classes sociales y participèrent. Mais, par suite des variations du cours des assignats, il est impossible de conclure du chiffre des ventes au prix réel de cette masse.

Le ralliement à la constitution civile du clergé fut lent et laborieux. Les textes ne permettent pas de préciser le nombre des adhérents. Les opposants absolus furent assez rares. A vrai dire, sur les 452 curés et desservants que comprenait le diocèse au moment où il fut délimité, 216 seulement furent tenus pour valablement sermentés en septembre 1792. Mais tous les autres ne se rangent pas parmi les anticonstitutionnels tout court. « La somme réelle des jureurs se trouve presque doublée si aux engagements agréés par l'autorité civile on ajoute ceux qu'elle rejeta comme insuffisants ou viciés par des explications répréhensibles » (p. 254). C'est que beaucoup de jureurs n'acceptèrent la constitution civile qu'avec des réserves. Vers le milieu de 1792, une bonne moitié de ces prêtres refusaient de suivre l'évêque constitutionnel Prudhomme de la Boussinière (élu le 17 février 1791), ne voulant pas d'un contact schismatique avec le chef d'une hiérarchie sans pouvoirs légitimes. Le titre de semiconstitutionnels est le seul qui leur convienne puisque, s'ils avaient promis de maintenir la constitution, pratiquement ils rejetèrent une de ses dispositions essentielles par respect du droit ancien. Presque autant que la suppression du culte en l'an II, le semiconstitutionnalisme de ces prêtres explique la facilité avec laquelle ils se rétractèrent, en 1795, quand fut rendue la liberté religieuse. L'évêque constitutionnel se trouva à la tête d'un clergé notablement amoindri.

A l'encontre de l'abbé Pauloin, *La chouannerie du Maine et des pays adjacents*, 3 vol., Le Mans, 1875, M. Giraud n'admet pas qu'on puisse identifier le mouvement de la chouannerie avec celui des démonstrations en faveur du culte. En attendant que paraisse une histoire critique de la chouannerie dans la Sarthe, — et nous souhaitons qu'elle paraisse sous sa signature, — il croit pouvoir avancer que cette

Digitized by Google

chouannerie, comme celle de la Mayenne, dont elle se distingue du reste, fut foncièrement et principalement une révolte contre l'appel des hommes sous les drapeaux. Mais il y eut contact entre l'insurrection sarthoise et la défense de l'orthodoxie persécutée. Les fidèles, en dépit d'un affaiblissement de la foi, étaient attachés aux prêtres et à l'exercice du culte. Plus ou moins indifférents à la dispersion des ordres religieux, à la vente des biens d'Église, à l'intrusion des pasteurs illégitimes, ils ne supportèrent pas la destruction des paroisses et l'abolition des cérémonies traditionnelles. Si la Convention n'avait pas commis la faute de supprimer le culte, la révolte n'aurait vraisemblablement pas envahi la Sarthe, et les chouans n'auraient pas pénétré dans l'est du département, demeuré jusque-là paisible.

Telles sont les principales nouveautés de ce livre, un des meilleurs dont se soit enrichi l'histoire religieuse au cours de ces dernières années.

7. — Sous un titre un peu solennel, un peu vague, M. de Chauvigny (1) a écrit un petit chapitre d'une petite histoire. L'histoire est celle de la Petite Église, et le chapitre celui de cette histoire dans le Vendômois, un des centres, et non le plus considérable, de la Petite Église.

Que la suppression de tous les sièges épiscopaux de l'ancienne France par Pie VII, pour assurer la mise en œuvre du concordat, ait jeté dans un certain désarroi des esprits attachés au passé, on se l'explique. Mais il devint vite évident que leur nombre serait modeste ; la soumission de l'ensemble du clergé garantit celle du peuple chrétien. La cause du schisme anticoncordataire fut-elle le désir d'empêcher par tous les moyens un rapprochement entre la République et l'Église, ou une notion gallicane des droits du pape, ou encore le mécontentement que plusieurs éprouvèrent à voir leurs services mal récompensés, ou la subsistance de dispositions hostiles au pouvoir à la suite des excès de la Terreur et du Directoire ? Peut-être y eut-il, plus ou moins, de tout cela. A Lyon, un milieu janséniste et convulsionnaire fut un terrain propice aux idées schismatiques. En tout cas, les chefs du mouvement furent des hommes de chétive envergure, honnêtes, de mœurs irréprochables, mais têtus, avec un penchant à l'illuminisme.

Les faits que raconte M. de Chauvigny sont médiocres comme les personnages. La question la plus importante qui se posa fut celle-ci :

(1) R. de Chauvigny, *Les lettres religieuses en France. La résistance au concordat de 1801. Profils d'évêques. Profils de prêtres*, Paris, Plon, 1921. In-8° de 245 p.

Digitized by Google

la police impériale réussirait-elle à arrêter M. Thoinier, ex-curé de Saint-Martin de Vendôme? Elle n'y réussit pas. Mais elle finit par prendre son frère Casimir. Ce fut un événement. De l'extrémité de la Prusse orientale, l'avant-veille de la signature du traité qui marqua l'apogée de sa puissance (5 juillet 1807), Napoléon trouva le temps de s'occuper de Casimir Thoinier; il défendit de le relâcher, sous aucun prétexte, sans son ordre. Il fallut attendre le 19 avril 1814 pour que le gouvernement de la Restauration décrétât que Casimir serait libre. Or l'infortuné était mort le 21 mars précédent. La Restauration, du reste, continua, quoique avec plus de douceur, la politique de l'Empire contre la Petite Église. Le schisme prolongea péniblement, à travers le XIXe siècle, une existence de plus en plus affaiblie.

Cette histoire de la Petite Église dans le Vendômois M. de Chauvigny la retrace d'après des documents inédits, conservés pour la plupart aux archives départementales du Loir-et-Cher. Le livre est vivant. L'auteur s'intéresse à son humble sujet, et nous y intéresse. Le style est soigné, parfois non exempt de recherche et plus éclatant qu'on ne l'attendrait dans le récit héroï-comique des tentatives pour s'emparer de l'insaisissable M. Thoinier. Cf. p. 90 : « L'attaque était prête, et Vendôme, comme une lavandière couchée au bord du Loir, dormait encore son sommeil du matin, que déjà les maisons étaient cernées par la gendarmerie ». Cf. encore p. 149 (la mort de Bernier), p. 208 (la mort de Thémines), etc. Le *Quos vult perdere Jupiter dementat* n'est pas d' « un ancien » (p. 231).

8. — Il est aussi question de petites choses dans le livre de M. Bureau (1) : serrures placées à l'insu du curé, sonneries de cloches prescrites par le maire, obstination d'une chanteuse congédiée à s'installer dans les bancs occupés par le chœur de chant. Mais l'enjeu des contestations que ces petites choses suscitèrent était des plus graves : il ne s'agissait de rien moins que du sens de la loi du 9 décembre 1905 « concernant la séparation des Églises et de l'État » et de la loi du 2 janvier 1907 « concernant l'exercice public du culte ».

M. Bureau, qui avait annoté, dans le *Recueil de jurisprudence Dalloz*, les décisions judiciaires relatives à la loi de séparation, et publié, dans *La science sociale* (1912), une étude documentaire sur cette jurisprudence mal connue, reproduit, en la mettant au point, cette étude d'un intérêt actuel. On y retrouve le talent de M. Bureau, la clarté et la vigueur qui le caractérisent, et — ce qui appellera des réclamations et des réserves — ses coups de boutoir habituels contre les « enfants

(1) Paul Bureau, *Quinze années de séparation. Étude sociale documentaire sur la loi du 9 décembre 1905*. Paris, Bloud et Gay, 1921. In-16 de VIII-248 p.

Digitized by Google

de la tradition » (p. 149) et contre les « politiciens de droite et de gauche » (p. VIII).

Dans un Ier chapitre, M. Bureau analyse les idées directrices des auteurs de la loi de 1905, dont l'une au moins, qui était de ne connaître ou reconnaître aucune Église, était capable de justifier toutes les craintes, et montre que les faits anéantirent cette prétention.

Les lois du 2 janvier et du 28 mars 1907 proclamèrent que le législateur, malgré qu'il en eût, connaissait l'Église (chap. II).

La jurisprudence affirma une seconde victoire des faits (chap. III-IV). Dans les conflits entre les catholiques orthodoxes et l'autorité municipale ou les dissidents, les tribunaux ont donné gain de cause aux catholiques. Dans les débats entre les ministres du culte et les fidèles, ces mêmes tribunaux ont respecté les droits de la hiérarchie. Cette sauvegarde de la hiérarchie et de l'orthodoxie a été si ferme qu'on pourrait intituler notre étude, dit M. Bureau (p. 209) : « Histoire des perpétuels succès remportés par l'Église catholique devant les tribunaux français ».

Il y a là un résultat fort remarquable. M. Bureau l'attribue à ce qu'il appelle un « besoin social » (p. VI), « la force des choses » (p. 38, 217), « la puissance de la réalité sociale » (p. 48), « la poussée des forces sociales profondes » (p. 130), « les exigences de la vie collective » (p. 131) ; par quoi il entend que, si le régime nouveau de « reconnaissance » de l'Église a prévalu, c'est « grâce au dynamisme, plus puissant que toutes les coalitions, dont sont dotées les institutions sociales véritablement vivantes et fécondes » (p. 218), c'est qu'il y eut, en France, des centaines de mille catholiques effectifs, sérieusement attachés à l'Église, très décidés à adorer leur Dieu dans les mêmes temples où ils avaient jusqu'alors prié, et que, dans la mesure où il existe de ces catholiques, « il faudra bien que, d'une manière ou d'une autre, les principes essentiels de l'orthodoxie et de la hiérarchie obtiennent le respect » (p. 48). L'observation est juste, et valable pour demain comme pour hier. Mais, « que la force des choses » ait pu se dégager et agir de la sorte, n'est-il pas nécessaire d'ajouter qu'elle le dut au grand acte de Pie X (10 août 1906) interdisant aux catholiques de constituer des associations actuelles conformes à la loi de 1905, à l'admirable geste du clergé de France sacrifiant quatre cents millions et acceptant d'être pauvre? M. Bureau constate que les craintes inspirées par la loi n'étaient pas sans fondement (p. 34-37). Si les catholiques avaient paru s'accommoder d'une loi menaçante, qui garantit que la jurisprudence aurait été ce qu'elle devint par suite de leur non-acceptation? N'y eut-il pas, de prime abord, des magistrats de première instance hésitants ou hostiles à l'Église (cf. p. 48, 56, 218)?

Digitized by Google

La constitution d'associations cultuelles selon la loi de 1905 serait opportune, de l'avis de M. Bureau, maintenant qu'une jurisprudence, qu'il juge à l'abri de tout revirement, a fixé une interprétation libérale et satisfaisante de cette loi. Mais, remarque-t-il sagement, puisque « les autorités responsables, religieuses et civiles, sont saisies, il me paraît plus logique d'attendre patiemment et en toute sérénité la solution à laquelle elles croiront devoir s'arrêter » (p. 214-215).

Où tous les catholiques seront avec M. Bureau, c'est quand il affirme (p. 229) que l'attitude relativement favorable de l'État à l'égard de l'Église pourrait devenir un danger si elle s'accompagnait, chez eux, d'une diminution de leur activité apostolique et conquérante. « Mes amis, soyons d'abord un fait », disait Montalembert. Etre un fait qui dure et non pas seulement une manifestation qui passe. à ce prix toutes les victoires sont certaines.

FÉLIX VERNET,
professeur aux facultés libres de Lyon.

Digitized by Google

QUELQUES MANUELS RÉCENTS D'APOLOGÉTIQUE

D'ordinaire les écoles allemandes comprennent sous le nom d'apologétique une discipline assez confuse où sont traités tous les problèmes qui entrent, à un titre quelconque, dans les fondements de la vraie religion. C'est ainsi que l'on peut y trouver, non seulement des expositions sur l'authenticité des livres bibliques ou la justification rationnelle du devoir religieux, mais la démonstration *in extenso* de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, parfois même les questions préliminaires du libre arbitre, du devoir ou de la valeur de nos principes rationnels. Il n'y a évidemment aucune raison de s'arrêter dans cette voie et rien n'est mieux fait que ces absorptions successives pour mériter à l'apologétique le surnom de « pantologie sacrée ».

Le récent manuel du Dr Mausbach, professeur à l'Université de Münster, s'est heureusement affranchi de cette tradition pour se concentrer sur les traités classiques *De vera religione*, *De Ecclesia*, *De locis theologicis* (1). De cette apologétique l'auteur veut seulement esquisser les « traits fondamentaux ». C'est dire qu'il ne faut pas lui demander les développements oratoires ou les longues dissertations. En revanche, ceux qui savent apprécier les mérites d'une apologétique très au courant des problèmes actuels, présentée dans une formule succincte et pleine, seront servis à souhait. Çà et là quelques notes très personnelles témoignent que l'auteur ne se contente pas de résumer, mais qu'il sait aussi penser par lui-même. Telles ses remarques (p. 22) sur les rapports entre les arguments intrinsèques et extrinsèques, que l'on a l'air de présenter communément comme des catégories irréductibles, ou encore ses vues sur le développement de la primauté pontificale (p. 99). Naturellement, en des pages aussi courtes, tous les problèmes théologiques relatifs à ces importantes matières ne peuvent être abordés, ni aucun traité à fond; mais rien n'y manque d'essentiel et partout la direction scientifique ne laisse rien à désirer.

On peut regretter qu'une conception trop stricte de son plan amène l'auteur à ne pas traiter du besoin et du devoir religieux.

(1) Dr Mausbach, *Grundzüge der katholischen Apologetik*, Münster, Aschendorff, 3e et 4e édit., 1921. In-8° de VIII-158 p. Prix : 10 Mk.

Digitized by Google

Le désir de condenser, si légitime soit-il, doit presque forcément introduire des inégalités dans le développement. Quelques-unes aboutissent à de véritables anomalies. Ainsi la primauté du pape ne reçoit que 8 pages (p. 92-100), tandis que les notes de l'Église en obtiennent juste le double (p. 100-116). Mais il est des cas où le fond des choses est plus gravement intéressé.

Sans sacrifier entièrement l'apologétique fournie par le fait même de l'Église, l'auteur la réduit à un simple chapitre additionnel (p. 74-77), tandis qu'il fait porter sur le Christ et l'Évangile (p 48-74) le principal effort de sa démonstration. Quelle que soit l'importance du problème christologique et la nécessité actuelle de répondre aux attaques multipliées par la critique contre les origines du christianisme, il serait profondément regrettable que les apologistes en arrivent à perdre de vue les suggestions du concile du Vatican sur l'Église comme motif de crédibilité. Ce serait oublier, au grand détriment du but poursuivi, que déjà le christianisme est à lui-même sa preuve et que cette considération, en tout cas, ne saurait être inutile pour préparer l'esprit à recueillir les leçons positives du Nouveau Testament. La marche inverse prête, au contraire, plus que tout autre le flanc au reproche d'extrinsecisme et prive certainement l'apologétique de l'appui qu'elle peut trouver dans le fait chrétien.

Double inconvénient dont souffre, après tant d'autres, le manuel du Dr Mausbach. M. Brugère avait une vue autrement large et pénétrante de la méthode traditionnelle. Pourquoi faut-il que des apologistes, à bien des égards plus actuels, lui restent inférieurs sur ce point?

Ces hautes questions spéculatives que les manuels, courts ou longs, d'enseignement commun ne prennent généralement pas le temps de toucher forment, au contraire, le principal objet du traité *De Revelatione* dont le R. P. Garrigou-Lagrange nous donne une seconde édition (1). A quelques légères additions ou modifications près, elle reste identique à la première. C'est dire que l'auteur se tient sur ses positions.

Elles sont essentiellement d'un logicien et d'un théologien. A l'encontre de ceux qui laissent l'apologétique au seuil de la

(1) P. Fr. Reg. Garrigou-Lagrange, O. P., *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, 2a editio emendata. Rome, Ferrari, et Paris, Gabalda, 1921, deux in-8o de xvi-564 et iv-490 p. Prix : 45 francs.

Digitized by Google

révélation, le P. Garrigou veut qu'elle appartienne à la théologie comme sa *defensiva pars*. Rôle défensif qui va loin, puisque l'auteur ne croit pas sortir de son sujet en réfutant longuement le rationalisme, le panthéisme et l'agnosticisme. Si ces dissertations philosophiques peuvent paraître un hors-d'œuvre, personne en revanche ne lui reprochera de s'étendre sur les prémisses théologiques de la foi. Les notions de révélation, de dogme et de surnaturel, la crédibilité chrétienne et le rôle des arguments rationnels qui la préparent sont les substructions nécessaires de toute apologétique qui désire dépasser les lieux communs. Partout l'auteur s'appuie sur les principes et, autant que possible, sur les textes mêmes de saint Thomas. Cette partie théorique est la plus neuve et la plus solide de l'ouvrage.

Dans la partie pratique, où doit surtout s'affirmer l'esprit de finesse, le P. Garrigou déploie les mêmes qualités dialectiques, au risque évident de raisonner *in abstracto* quand il faudrait s'attacher au concret. On remarquera sans doute qu'il se montre largement accueillant pour l'apologétique interne ; ce qui revient à classer de la manière la plus heureuse certaines controverses qui firent naguère tant de bruit. Mais, sous prétexte d'unité apologétique, il persiste à argumenter simultanément contre les protestants et les incrédules radicaux. La *vis probativa* du miracle et de la prophétie y demeure conçue sans aucun égard aux contingences du christianisme. Pour établir le témoignage du Christ, l'auteur se contente d'aligner quelques textes et ignore toujours la remarquable étude du P. de Grandmaison.

De même, en traitant des prophéties messianiques, aux principes d'exégèse suggérés par M. Touzard et le P. Lagrange, il continue à préférer la *classica expositio*. Sur ces points délicats, qui sont la pierre de touche de l'apologétique actuelle, il ne semble pas apercevoir le changement de méthode qui s'est fait dans la science catholique depuis au moins une génération et se préoccupe moins encore d'en assimiler les résultats. Un traité *De Revelatione* est nécessairement fait de philosophie et d'histoire. Or celle-ci ne demande pas un moindre souci d'adaptation que celle-là. Faute de quoi, l'apologétique la plus logiquement construite présentera toujours le double défaut de rester au-dessous de sa mission scientifique et de ne pas répondre aux nécessités du temps présent.

Personne n'a plus fait que le P. Garrigou-Lagrange, à la suite

Digitized by Google

du P. Gardeil dont il est le disciple, pour montrer la richesse et l'actualité des principes de l'école. Œuvre capitale pour le plein épanouissement de la pensée catholique; c'est une manière d'y collaborer que de marquer en toute franchise ce qui reste encore à faire dans ce sens. S'il n'est pas de tous points définitif, ce traité *De Revelatione*, par ses qualités comme par ses lacunes, les unes et les autres développées avec une égale vigueur, n'en est pas moins une des publications les plus importantes de l'apologétique scientifique contemporaine et mérite bien l'éloge qu'en fit S. S. Benoit XV : *opus de quo non mediocris est opinio peritorum.*

Après avoir justifié la révélation chrétienne, l'apologétique a pour tâche d'établir la mission de l'Église catholique. C'est à quoi le R. P. d'Herbigny consacre la deuxième partie de son *De Ecclesia* (1).

L'auteur a dégagé dans une première partie le concept d'Église tel qu'il ressort des Écritures et de l'ancienne tradition. Il s'agit de savoir maintenant quelle est celle des Églises qui réalise ce type ou plutôt — car la réponse ne saurait être douteuse — de montrer que ce type se retrouve dans l'Église catholique seule. Toutes les autres lui reprochent d'avoir surchargé ou compromis l'idéal primitif par des modifications de caractère tout humain. Le problème est de prouver que ces différences indéniables de forme ne nuisent pas à l'identité du fond essentiel.

Cette démonstration est concentrée par l'auteur autour des notes classiques de la véritable Église. D'où cette thèse complexe : *Ecclesia catholica est una sanctificans catholice orbem ex Apostolis* (p. 104). Il est vrai que la note d'unité s'élargit assez pour embrasser toute la question de la primauté pontificale (p. 113-192). Désireux pour les besoins de la controverse de s'établir avant tout sur une base incontestée, où s'exprime la foi commune de l'Orient et de l'Occident avant le schisme, le P. d'Herbigny s'attache d'abord au concile de Chalcédoine et au rôle de saint Léon (p. 119-152). L'autorité pontificale, dit-il, en ressort avec un tel éclat que, « même au nom de la pratique et de la doctrine

(1) Michel d'Herbigny, S. J., *Theologica de Ecclesia*, t. II, *De Deo catholicam Ecclesiam organice vivificante seu de hodierna Ecclesiae agnitione*. Paris, Beauchesne, 1921. In-8° de 360 p. Prix : 18 francs

Sur la première partie, voir la *Revue* d'avril 1922, p. 179-183.

Digitized by Google

catholique actuelle, on ne peut en revendiquer, ni peut-être seulement en concevoir de plus grande » (p. 136). Sur ce fondement solide l'auteur dispose ensuite, d'après leur succession historique, les faits et témoignages des siècles antérieurs. Chacun d'eux est l'objet d'une exégèse rigoureuse, soutenue par les aveux des historiens et controversistes orientaux. Peut-être, dans son désir de prouver l'exercice de la puissance pontificale, l'auteur n'en laisse-t-il pas suffisamment apercevoir le développement. Mais, dans l'ensemble, les titres de la papauté sont présentés avec une force et une érudition que rarement on trouve réunies au même degré.

Il resterait à se demander si le cadre des quatre notes, même accru d'un large appendice sur la primauté romaine, est absolument adéquat pour une justification de la véritable Église. Assurément il y a dans cette considération de quoi fournir *ab extrinseco* au moins une forte présomption en faveur de l'Église qui en bénéficie. Mais ces notes sont-elles par leur nature propre absolument décisives et l'application des plus importantes n'est-elle pas soumise à des difficultés qui en diminuent la rigueur? C'est pourquoi le besoin se fait sentir de les renforcer par l'étude interne de l'Église elle-même. Déjà le P. d'Herbigny introduit dans sa démonstration apologétique la question de la primauté pontificale. Pourquoi pas aussi celles de l'épiscopat, du magistère, de l'infaillibilité, c'est-à-dire toute la dogmatique de l'Église? Vue d'abord par le dehors dans le rayonnement de ses œuvres, éclairée ensuite par le dedans à la double lumière de l'histoire et de la raison qu'il ne faut jamais séparer, l'Église apparaîtrait alors dans toutes les conditions voulues pour être l'expression authentique du christianisme et la gardienne de la divine révélation ici-bas.

En regard de cette démonstration, qui occupe les deux tiers de l'ouvrage, les autres questions sont brièvement traitées, bien que d'une manière toujours très personnelle. A propos du pouvoir épiscopal, l'auteur s'efforce de saisir dans ses formes variées l'évolution de la hiérarchie primitive et ne manque pas de s'expliquer sur le célèbre témoignage de saint Jérôme. Mais l'infaillibilité du pape ne reçoit que quelques pages succinctes (p. 312-315), comme conséquence de la primauté. On se demande pourquoi ce laconisme. Ce n'est pourtant pas que bien

Digitized by Google

des questions théologiques et apologétiques de première importance ne se posent à cet égard. Franchement le sujet méritait mieux. Une dernière thèse (p. 323-324) revendique les droits du pouvoir temporel.

Dans ce deuxième volume comme dans le premier, le P. d'Herbigny tient à conserver les formes rigides de l'exposition scolastique. Si l'on en juge par tel syllogisme dont le seul énoncé remplit une page (p. 137), dont la majeure se décompose en six parties auxquelles correspondent les subdivisions de la mineure, cette méthode n'est pas faite pour augmenter le charme ni la clarté. Malgré cet archaïsme de la forme, ce traité *De Ecclesia* reste un monument qui n'a pas son pareil. Toutes les questions qui intéressent les Églises séparées y sont vidées à fond ; les autres y sont au moins touchées en traits sobres et vigoureux. De toutes façons, l'ouvrage se présente comme une mine de matériaux et d'idées à laquelle tous ceux qui ont à parler de l'Église seront heureux de s'approvisionner.

En matière théologique plus qu'ailleurs, il est indispensable d'avoir des manuels qui tendent moins à inculquer le rudiment qu'à meubler l'esprit et susciter la réflexion. Cependant on ne saurait oublier les humbles nécessités de l'enseignement et de la préparation aux examens. Tout le monde connaît en France ces petits livres portatifs qui essaient de fournir aux étudiants le bagage minimum pour affronter le baccalauréat. Une semblable préoccupation a inspiré au P. Virgile Wass son *Repetitorium theologiae fundamentalis* (1).

Tout ce que l'on peut demander à un ouvrage de ce genre, c'est d'offrir un résumé clair et précis de la doctrine courante. Le P. Wass adopte pour cela une forme dépouillée, presque géométrique, combinée avec un système de divisions et d'abréviations, qui lui permet de condenser en peu de pages tout ce qu'il faut savoir en fait de définitions, de thèses et d'arguments. Il n'y manque même pas la réfutation des erreurs opposées. Difficilement on trouverait ailleurs plus de choses en moins de mots.

Pourquoi faut-il que l'inspiration scientifique de l'ouvrage ne soit pas toujours à la hauteur de sa valeur pédagogique ? En géné-

(1) P. Virgilius Wass, o. m. Cap., *Repetitorium theologiæ fundamentalis*, Innsbrück, Rauch, 1921. Petit in-16 de 48 + 328 p. Prix : 15 francs.

Digitized by Google

ral, l'auteur se montre suffisamment averti des problèmes du jour; mais pourquoi solidariser l'apologétique chrétienne avec une interprétation littéraliste de l'Ancien Testament qui n'a plus aujourd'hui de défenseurs? N'est-on pas en droit de penser que le cas d'un capucin stigmatisé (p. 136-137) n'ajoute pas grand-chose à la preuve de la sainteté de l'Église? La distribution de la note *proxima fidei* aux diverses thèses apologétiques demanderait plus de discernement et l'équité devrait interdire de mettre au nombre des modernistes (p. 162 163) tel exégète catholique, fût-il français, dont quelques opinions ont pu être discutées, mais dont tout le monde sait que le nom et l'œuvre font honneur à l'Église. Ces détails ont une particulière importance dans un livre qui s'adresse à des commençants, auxquels manque tout élément de contrepoids (1).

En dehors de toute préoccupation théologique, on cherche parfois des manuels élémentaires propres à donner une idée suffisante de l'apologétique chrétienne à de jeunes étudiants ou à des laïques instruits. Les ouvrages de ce genre étaient déjà nombreux. Celui de M. l'abbé Boulenger (2) ne vient pas seulement ajouter à la série un numéro de plus : il représente un véritable progrès.

L'auteur prend l'apologétique au sens large, c'est-à-dire de manière à y comprendre les problèmes de Dieu et de l'âme; mais le principal de son effort, comme il convient, porte sur la démonstration chrétienne et catholique. Partout il fait preuve d'une lecture très étendue et très soignée. L'exposition est conduite avec méthode et clarté, assez didactique pour donner un texte facile à apprendre, assez littéraire pour que l'ensemble se lise avec intérêt. Au total, ce nouveau *Manuel d'apologétique* a tout ce qu'il faut pour instruire ceux qui ne savent pas, et ceux-là même qui savent ou croient savoir ne le liront pas sans profit. Comparé aux ouvrages similaires, il semble appelé à prendre rang parmi les meilleurs.

J. RIVIÈRE.

(1) Il faut croire que ce genre de littérature correspond à un besoin. Car la même maison Rauch annonce un semblable *Repetitorium* du R. P. SPACH. Seuls les traités de l'Église et des Lieux théologiques ont paru jusqu'à présent : l'auteur, appelé à Rome, n'a pas encore pu achever son œuvre. Nous attendrons de l'avoir tout entière pour la juger.

(2) Abbé A. BOULENGER, aumônier de l'école Mariette (Boulogne-sur-Mer), *Manuel d'apologétique*, Lyon, Vitte, 1920. In-16 de 488 p.

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

G. Sergi, *L'origine e l'evoluzione della vita*. Turin, Bocca, 1921. In-12 de XII-554 pages — 28 lir.

Le Prof. Sergi, de l'université de Rome, fut d'abord un évolutionniste convaincu, au sens de Darwin et d'Hæckel. Ayant accepté sans réserves les conclusions de ces biologistes, il les transposait à l'occasion dans le domaine propre de ses recherches, l'anthropologie. Mais ses travaux sur l'homme tant actuel que fossile l'ont amené peu à peu, nous dit-il, à une conception différente, conception nettement polygéniste : il lui semblait nécessaire de distinguer plusieurs espèces, voire plusieurs genres d'hominiens.

Cette nouvelle conviction le poussa à reprendre l'étude de la faune et de la flore fossiles; ce fut une révision totale de la paléontologie. Frappé de la brusque apparition des groupes, de la présence, à l'aurore même des périodes géologiques (cambrienne et précambrienne), de presque tous les types et sous-types d'invertébrés marins, de la survivance de certains d'entre eux jusqu'à nos jours, et ce, sans aucune modification, il en vint à considérer la théorie de Hæckel non seulement comme hypothétique, mais comme purement imaginaire.

Les types et sous-types lui apparaissent aujourd'hui tellement indépendants les uns des autres que son premier principe est celui-ci : les formes vivantes nettement différenciées ne peuvent naître d'une autre forme elle-même déjà différenciée. Loin d'être apparue à une phase déterminée de l'histoire géologique, la vie, pourrait-on dire, s'est créée de façon continue à la surface du globe. Un type n'est pas, ne peut pas être le produit d'un autre type ; mais chaque type ou sous-type est un produit direct de la substance colloïdale vivante. Bien plus, à son apparition, le type est représenté par plusieurs individus qui, essentiellement identiques, offrent pourtant quelques différences accidentelles. Ces variations secondaires, plus ou moins importantes suivant le cas, sont à l'origine des genres et espèces. Que faut-il entendre par type, par sous-type? Ce sont là des groupes que l'on ne peut évidemment déterminer qu'avec grande difficulté. Les Crustacés, les Mollusques, les Cœlentérés constituent à coup sûr des types indépendants; les Poissons, les Amphibies, les Reptiles sont également « irréductibles ». En est-il de même des diverses classes de mollusques : gastropodes, lamellibranches, céphalopodes.... ? M. Sergi ne saurait se prononcer.

Avant tout, l'auteur veut faire œuvre positive : il constate, il n'explique pas. Nul doute que les adversaires de l'évolution, ceux que l'on

Digitized by Google

appelait autrefois fixistes ou créationnistes, ne puisent à larges mains dans cet arsenal de faits. Ils ne devront point oublier que le polygénisme de M. Sergi est allé jusqu'à admettre une dizaine d'espèces et une quarantaine de variétés dans le seul genre *Homo*. Et puis, lui-même ne se range pas pour autant à leurs côtés. D'aucuns s'en étonneront peut-être : pour beaucoup, en effet, théorie de la descendance est synonyme d'évolutionnisme : qui ne comprend pas l'évolution à la façon de Darwin ou de Hæckel devrait, selon eux, laisser entièrement de côté le terme même d'évolution. C'est à voir : refuserait-on par hasard aux seules idées dites évolutionnistes, sur cette terre où tout change, le droit d'évoluer ? (1).

Qu'on ne se méprenne point d'ailleurs sur la portée de cette remarque. Je n'ai pas l'intention de m'étendre sur les théories développées dans *L'origine e l'evoluzione della vita*. M. Sergi nous a transmis ce qu'il croit être les résultats de toute une vie d'étude. Préparé d'avance à l'opposition, il nous clame sa conviction. C'est là, nous annonce-t-il, son testament scientifique. L'on aime à reconnaître que l'auteur, dont on a fêté il y a quelques années le soixante-quinzième anniversaire, en défend les clauses avec une ardeur toute juvénile.

G. Drioux.

Dr. G. Contenau, *La civilisation assyro-babylonienne*, avec 30 figures dans le texte, Paris, Payot, 1922. In-16 de 144 p.

Ce joli petit livre est un manuel populaire d'assyriologie. Il renseigne d'une façon précise et élégante sur les résultats acquis de cette jeune science. Le lecteur y est initié d'abord à l'histoire et à la géographie de la Chaldée, à l'historique des fouilles et au déchiffrement des inscriptions. Il apprend ensuite les idées et les institutions religieuses des Assyro-Babyloniens, leur art, leur administration, leur législation, et finalement leurs lettres et leurs sciences.

Par cet opuscule le savant auteur, qui a été déjà chargé trois fois par le Gouvernement français d'une mission archéologique en Orient, a comblé une lacune de la littérature française. Tous ceux qui désirent s'instruire sur ces vieilles civilisations trouvent en lui un guide parfait.

L. Dennefeld.

P. Heinisch, *Personificationen und Hypostasen im Alten Testament und im*

(1) A ce sujet, on lira avec grand profit, dans les *Etudes*, 15 juin 1921, l'article du P. Teilhard de Chardin : *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme.*

Digitized by Google

Alten Orient, Münster en Westphalie, Aschendorff, 1921. In-8 de 60 p. (*Biblische Zeitfragen*, IX, 11-12).

M. Heinisch a voulu comparer les « personnifications » contenues dans l'Ancien Testament avec celles que présente la littérature religieuse de l'Ancien Orient. Il s'arrête surtout aux personnifications des qualités divines.

Par un phénomène bien connu, dans les religions égyptienne, babylonienne et perse, les qualités des dieux suprêmes ont été souvent transformées en de nouveaux dieux. On ne rencontre pas de fait analogue dans la religion d'Israël. Il n'y a que deux exceptions : le mystérieux « Ange de Dieu » dans les livres historiques et la divine Sagesse dans les livres sapientiaux. Par contre, dans *Sag.* (I, 5, 7), l'Esprit de Dieu, contrairement à ce que pense l'auteur, ne semble pas conçu comme une hypostase divine. Tels sont les faits que l'auteur rappelle d'après les sources connues de tous.

La partie la plus intéressante et vraiment originale de son étude est le chapitre final où l'auteur déduit de ces faits une preuve en faveur de la force intérieure du monothéisme israélite. Malgré le rôle que l' « Ange de Dieu » a joué dans l'ancienne histoire, malgré la personnification de la Sagesse et aussi malgré le penchant continuel des Israélites vers le polythéisme, le culte officiel n'a jamais reconnu qu'un seul Dieu. « A côté de Jahvé il n'y avait pas de place pour des dieux inférieurs. »

Ces conclusions apologétiques ne sont pas nouvelles ; mais M. Heinisch a le mérite de les mettre en pleine lumière sur le point particulier qui fait l'objet de son étude. Il n'y aurait qu'à multiplier de semblables monographies pour voir quels services la science des religions, coupable par ailleurs de tant de méfaits, peut rendre, quand elle est bien conduite, pour une saine intelligence de l'Ancien Testament et une exacte appréciation de sa valeur.

L. Dennefeld.

J. Nikel, *Die Pentateuchfrage*, Münster en Westphalie, Aschendorff, 1921. In-8 de 84 p. (*Biblische Zeitfragen*, X, 1-3).

M. Nikel, professeur à Breslau, est connu du public français par l'étude sur la religion d'Israël, publiée dans le *Christus* du P. Huby. La présente brochure donne, en six chapitres, un aperçu aussi complet que clair sur le problème du Pentateuque. Après avoir esquissé le contenu des cinq livres, l'auteur expose l'historique du problème, réfute le système évolutionniste de Wellhausen et prouve la vérité historique du Pentateuque dans son contenu essentiel.

Les deux chapitres les plus importants sont ceux qui étudient les

Digitized by Google

témoignages extrinsèques et intrinsèques sur l'origine et la composition du Pentateuque. Parmi les premiers, M. Nikel range tous les renseignements sur l'activité littéraire et législative de Moïse, que nous trouvons dans l'Ancien et le Nouveau Testament, chez les Samaritains, dans le Talmud, dans les écrits de Flavius Josèphe. Il en déduit les conclusions suivantes : a) Aucun de ces témoignages n'atteste l'authenticité mosaïque de tout le Pentateuque ; b) Moïse a laissé des lois et des notes écrites qui cependant ne sont pas identiques au Pentateuque actuel ; c) Les Juifs post-exiliens eurent la conviction que toute la loi remontait à Moïse. Ainsi on s'explique que dans le Nouveau Testament le Pentateuque soit nommé « loi de Moïse ».

Comme témoignages intrinsèques, l'auteur envisage successivement la langue et le style du Pentateuque, l'emploi de différents noms de Dieu, les indications géographiques et historiques qui se présentent comme additions postérieures, les doubles récits, les répétitions et les divergences du recueil législatif De cette analyse l'auteur croit pouvoir recueillir quelques résultats précis : a) Au fond mosaïque du Pentateuque ont été ajoutées des notes historiques et géographiques en assez grand nombre ; b) Beaucoup de lois y ont été insérées également après Moïse, en partie seulement au temps postexilien ; c) Quiconque reconnaît l'existence de doubles récits, non seulement pour la Genèse et l'Exode, mais aussi pour les trois autres livres, doit supposer que plusieurs œuvres historiques ont été composées après la mort de Moïse et incorporées à son ouvrage ; d) il n'est pas toujours possible de distinguer avec certitude les parties de Pentateuque qui sont dues à Moïse de celles qui lui sont postérieures.

On voit que l'auteur s'applique à maintenir les données traditionnelles consacrées par l'Eglise, en mettant largement à profit les résultats certains de la critique. Quelques-unes de ses conclusions seront sans doute discutées. Mais c'est uniquement par cette méthode prudente et informée qu'on peut faire avancer la solution de ce difficile problème. M. Nikel en rappelle les éléments essentiels et trace la voie pour en tirer parti.

L. Dennefeld.

H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen, Mohr, 1921. In-16 de 179 p.

M. Gunkel commençait son fameux commentaire de la Genèse par cette phrase : « la Genèse est un recueil de légendes ». Depuis il a persévéré dans cette voie. La présente étude, où sont réunis les derniers résultats du système, découvre dans l'Ancien Testament des contes presque sans nombre. L'auteur est assez heureux pour en relever

Digitized by Google

treize groupes différents ! Au terme de cette longue énumération, on se demande, quelle différence peut exister encore entre la Bible et les Contes des Mille et une nuits. Au surplus, l'auteur indique en passant que la même méthode est susceptible d'éclairer aussi le Nouveau Testament. Ainsi la parole du Christ : « Je suis le pain de vie » serait tout simplement l'écho d'un conte !

Ce qui est le plus curieux dans ce curieux livre c'est la dernière page, où l'auteur se plaint que la vraie science biblique, qui pénètre hardiment dans ce domaine si peu exploré, rencontre encore tant de réserve du côté des autorités de l'État et de l'Église. Il y exprime avec ardeur l'espoir de voir se développer dans les pays de langue allemande l'exégèse telle qu'il vient de l'exposer. Si, par hasard, il devait en être ainsi, on ne voit pas où serait le bénéfice pour la science et pour la foi.

L. DENNEFELD.

La Didachè ou Enseignement des douze apôtres, traduction nouvelle avec une introduction et des notes par E. BESSON. Sotteville-lez-Rouen, A.-L. Legrand, 1921. In-8 de 32 p. Prix 3 fr.

On n'a ici qu'une traduction, sans le texte, de la *Didachè*. Cette édition forme le n° 19 d'une *Bibliothèque des amitiés spirituelles*, dont le but, dit l'auteur, est de faire connaître un vieux traité qui présente le premier essai d'organisation de la communauté chrétienne, et le minimum indispensable de formes ou de règles donné par la sagesse des plus anciens disciples à l'enseignement du Maître. La traduction m'a paru fidèle. Les notes sont presque insignifiantes et n'éclaircissent guère le texte. Et l'on sait cependant qu'il se trouve, dans la *Didachè*, plusieurs passages qui demandent des explications. Manifestement, d'ailleurs, ces notes sont tendancieuses. Quand l'auteur nous dit, par exemple, dans les dernières lignes, que c'étaient les prophètes et non les évêques qui, dans la primitive Eglise, devaient présider à la célébration de l'Eucharistie, il oublie le *donc* du chapitre XV, 1, qui avait fait conclure à M. Harnack lui-même que le sacrifice dominical était alors offert par les évêques et les diacres. La *Didachè* est un opuscule dont il nous est très difficile d'apprécier la juste valeur, parce que nous ignorons sa patrie et sa provenance. On avait cru d'abord qu'elle devait nous représenter l'organisation ferme de l'Eglise de la fin du Ier siècle. Puis, on a fait remarquer (en Angleterre notamment) que cette organisation précisément ne semble pas avoir été uniforme dans les différentes contrées, et que, par conséquent, la *Didachè* ne pouvait témoigner que pour son pays d'origine. Ceci va à diminuer son importance ; mais il faut éviter cependant de la sousestimer. En tout cas, gardons-nous de conclure de son silence, comme le fait trop facile-

Digitized by Google

ment l'auteur, que telles et telles croyances ou institutions n'existaient pas alors.

J. TIXERONT.

Martin GRABMANN, *Saint Thomas d'Aquin*, traduit par VANSTEENBERGHE. Paris, Bloud et Gay, 1920. In-16 de x-228 p.

Parmi les meilleures introductions à l'étude de saint Thomas, on peut classer le petit livre de M. Grabmann. A chaque page s'y révèlent les vastes connaissances de l'auteur sur le maître et son temps.

Dans une première partie, il fait revivre la personnalité de saint Thomas : l'originalité de celui-ci s'affirme dans la profondeur et la nouveauté de ses leçons, dans la lutte qu'il mène pour le péripatétisme chrétien contre le péripatétisme averroïste et l'augustinisme des cercles conservateurs ; elle se manifeste dans une activité littéraire étonnamment féconde. La deuxième partie esquisse dans ses lignes maîtresses la pensée de saint Thomas. Pourquoi l'auteur n'a-t-il pas mis en relief sa théologie, comme il a su faire valoir la beauté de son éthique surnaturelle ? Saint Thomas n'est-il pas surtout théologien ? La conclusion est un programme : elle trace les voies et moyens pour une étude scientifique de saint Thomas.

On peut concevoir une méthode dialectique qui consiste surtout en « une analyse des textes thomistes, faite avec les moyens logiques, en vue d'un exposé de la doctrine thomiste, dans les idées qui la composent ». Elle fait pénétrer profondément la dépendance des doctrines, mais ne nous donne que l'être du système. La méthode scientifique moderne exige, à bon droit, que l'on en cherche aussi le devenir ; elle nous fait comprendre un auteur d'après l'époque et le milieu où il a vécu. La méthode est tout indiquée d'ailleurs, quand il s'agit d'un auteur qui n'a pas créé son système *a priori*, mais qui plutôt s'est assimilé les connaissances des temps antérieurs et les a synthétisées. Il faudra donc entreprendre l'étude des sources que saint Thomas a utilisées, reconstituer en quelque sorte sa bibliothèque, dessiner le fond historique sur lequel il se détache, puis retracer le développement de sa pensée, éclairer son enseignement par celui de ses disciples. Cette méthode historique montre saint Thomas « comme un théologien moderne pour son temps, qui utilise les conquêtes du passé et du présent et qui, en bien des questions, voit plus loin que ses contemporains ». Elle nous fait discerner chez lui « ce qui a une importance plus temporelle, ce qui est conditionné par les exigences et les questions scolaires de son temps et ce que Thomas a amassé de connaissances d'une valeur éternelle ».

Elle nous prémunit enfin « contre le danger de reporter à tort, dans la scolastique du moyen âge et en particulier dans la spéculation de

Digitized by Google

saint Thomas, des courants d'idées, des positions de questions, des termes appartenant à des écoles postérieures ».

Il faut remercier M. Vansteenberghe d'avoir traduit pour le public français ce petit ouvrage, si riche d'idées, et d'avoir ainsi contribué à orienter un plus grand nombre de lecteurs vers une étude féconde et une appréciation objective de la doctrine thomiste.

P. S. A ce propos, nous sommes heureux de signaler la traduction française de la *Lettre du T. R. P. Ledochowski, général de la Compagnie de Jésus, sur la doctrine de saint Thomas.* Jersey, maison Saint-Louis, 1921. In-8° de 55 p.

Quoique cette lettre, publiée en latin en 1916, ne vise directement que les membres de la Compagnie de Jésus, elle se recommande à tous ceux qui s'intéressent à l'enseignement de la théologie et peut faire la lumière sur la question de la fidélité due aux doctrines de saint Thomas. En effet, l'auteur s'explique sur l'attitude à prendre devant les vingt-quatre thèses fixées par la sacrée Congrégation des séminaires et universités : il entend que ces thèses doivent être proposées comme des normes sûres de direction, sans que pour cela soit imposée l'adhésion à toutes. Interprétation approuvée par S. S. Benoît XV qui, en prescrivant de considérer saint Thomas « comme le guide et le maître », ne veut point restreindre la liberté dans « les questions où il a toujours été permis de différer d'opinion ».

La dernière partie de la lettre montre comment doit se former le vrai disciple de saint Thomas par l'étude historique de son milieu et de son œuvre.

Elle l'invite à s'appliquer de toutes ses forces aux nécessités de l'heure présente, à l'exemple du Maître. « De même que, à son époque, il accapara en quelque sorte toutes les sciences et fit de la philosophie aristotélicienne, récemment introduite en Occident, l'auxiliaire de la théologie pour le plus grand avantage de cette dernière, de même, à notre époque, il n'hésiterait pas à utiliser les dernières trouvailles des érudits pour la défense de la science sacrée. A coup sûr il serait complètement étranger à l'esprit du saint docteur, celui qui se contenterait de répéter ses paroles et qui n'accepterait pas, avec reconnaissance et de bonne grâce, tout ce qui, chez n'importe qui, se peut trouver d'utile, de bien pensé et de sagement exprimé ».

Sages principes qu'on ne saurait trop soumettre à l'attention de tous. Leur autorité est relevée du fait que cette lettre du T. R. P. L. a valu à son auteur un bref approbateur du Pape. Ce qui permet de la considérer comme une sorte de directoire autorisé, sinon officiel, sur la manière de suivre saint Thomas. On ne peut que féliciter le traducteur d'avoir voulu lui donner une plus grande extension

A. Gaudel.

Digitized by Google

G. Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon (1305-1378)*. Thèse pour le doctorat ès-lettres présentée à la faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, Paris, E. de Boccard, 1921. In-8° de 353 p.

La thèse qui a valu à M. Mollat le titre de docteur ès-lettres forme le premier volume d'une *Bibliothèque de l'Institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg*.

M. Mollat a fait de l'époque des papes d'Avignon son domaine et je dirais presque son bénéfice réservé. Il en a révélé les véritables sources historiques avec un rare bonheur (1). Ici encore, il était aux prises avec un sujet très difficile Tout en étudiant les bénéfices, il arrive à nous présenter, à leur sujet, un exposé de la politique pontificale en matière de collation dans toute l'Europe (moins la Scandinavie). Une bibliographie très abondante, placée au début de l'ouvrage, sera de la plus grande utilité pour ceux qui voudront s'aventurer à la suite de l'auteur dans cette période compliquée. M. Mollat divise son ouvrage en trois parties : dans la première, il étudie la collation des bénéfices mineurs, dans la seconde la collation des bénéfices majeurs.

A propos de la première il examine le droit de réserve, les mandats de provision, les grâces expectatives, la commende, en donnant pour chacune de ces institutions beaucoup d'exemples. Particulièrement instructif et curieux est son chapitre sur le mécanisme des provisions apostoliques qui nous montre la façon dont était rédigée la supplique du candidat, les recommandations qui l'appuyaient, les examens assez sérieux qu'il subissait, l'expédition, la délivrance et l'exécution des bulles, enfin les sessions du tribunal de la Rote ou des tribunaux cardinalices.

La collation des bénéfices majeurs donne l'occasion à l'auteur d'examiner les principes juridiques. Il groupe sous ce titre un peu vague la matière des réserves, de l'appel, de la cassation, de la confirmation des élections, du transfert, de la résignation, de la déposition, etc. Il examine ensuite les fondements théologiques et les raisons pratiques des réserves pontificales.

La troisième partie montre l'accueil fait en Europe aux provisions apostoliques. C'est une occasion pour l'auteur d'écrire une série de chapitres entièrement neufs sur les provisions apostoliques en Angleterre, dans l'Empire, en Dalmatie, en Croatie, en Pologne, en Lithuanie, en France, en Italie, en Espagne, en Portugal. Cette troisième partie offre un intérêt très général. Les historiens ne pourront plus

(1) Voir la préface de l'*Étude critique sur les Vitae Paparum Avenionensium d'Etienne Baluze* par G. Mollat. Paris, 1917.

Digitized by Google

désormais, en aucun pays d'Europe, étudier les trois premiers quarts du XIVe siècle sans consulter le livre de M. Mollat.

Toute la partie proprement historique donne toute satisfaction. Si la partie juridique apparaît parfois plus confuse j'en vois la cause dans la division en deux parties différentes de la collation des bénéfices mineurs et majeurs. Il semble bien, à la lecture, que ce sont les mêmes principes qui s'appliquent et que la division en deux parties a l'inconvénient de morceler l'exposition des principes juridiques dont on ne saisit plus bien la naissance ni l'enchaînement. La politique pontificale en paraît beaucoup plus arbitraire qu'il ne semble qu'elle n'ait été.

La seconde raison de cette ambiguité de l'exposé juridique ne tiendrait-elle pas à ce que l'auteur a adopté peut-être un peu trop, comme tous ses devanciers, la doctrine générale d'Hinschius sur l'introduction des réserves et des provisions apostoliques. Suivant Hinschius le pape aurait d'abord adressé des demandes, presque des prières, à certains évêques pour leur demander d'accorder des bénéfices à tel ou tel de ses candidats, puis ces demandes généralement bien accueillies seraient devenues des ordres au XIIe siècle, enfin ces ordres des affirmations d'un droit étendu à la collation de tous les bénéfices, au XIIIe siècle. Phillips, il est vrai, avait affirmé que ce droit de collation de l'évêque de Rome à tous les bénéfices avait existé de tout temps, mais les textes qu'il cite ne paraissent pas susceptibles de recevoir une telle extension; nous croyons que l'on devrait chercher le principe juridique qui a été susceptible d'extension indéfinie dans les *Vacances* de sièges dont les titulaires étaient morts en cour de Rome, *in curia*. Le pape pouvait faire la collation des bénéfices du défunt, peut-être en vertu d'une sorte de droit de succession comme c'était le cas pour l'aubain qui mourait à l'étranger. Cette collation particulière, fondée elle-même sur un principe juridique, se produit déjà sous Célestin III (1191-1198). Elle était vraisemblablement bien antérieure et lorsqu'en 1265, dans le canon *licet*, Clément IV parlera d'une « *antiqua consuetudo* » qu'il approuve, il indique bien, sans conteste, qu'il se réfère à un usage très ancien (voir p. 24). L'idée de vacance est susceptible d'une extension juridique ou indéfinie comme l'expression de *curia* : il y aura vacance *in curia* si la personne meurt à deux jours de marche de la cour; il y aura *curia* partout où le pape se trouve en voyage.

Il y aura vacances *in curia* si le bénéfice est libre même sans mort du titulaire, mais par suite d'un acte de cession, transport, résignation opéré *in curia* (p. 27). On voit l'élasticité de la notion. La papauté en usera et l'étendra encore plus loin.

A la suite de la constitution *ex debito*, tomberont sous la dénomination cette fois très large de vacances *in curia*, tous les bénéfices dont

Digitized by Google

le pape peut s'occuper à un titre quelconque, déposition du titulaire, rejet d'élection, renonciation, transfert, etc., etc. (p. 28). On voit l'extension nouvelle. Le développement juridique se suit bien. Les cas de mariage d'un clerc, son entrée dans le métier des armes, son retour à l'état laïque sont, des cas d'apostasie. Il y aura ici vacance à la suite d'une faute comme dans le cas de cumul illicite, de non résidence, de simonie, etc. (p. 65), donc vacance *in curia*, car le pape étant le juge suprême, toute vacance qui amène le bénéfice à tomber sous la main de justice le met du coup dans celle du pape. C'est ainsi que du moins nous nous expliquons la chose et je ne vois pas d'autre explication. Il y aura aussi vacance dans le cas du passage du clerc dans un cloître et dans le cas de transfert. En réalité, il n'y a pas là de purs prétextes, comme le croit l'auteur, mais toujours l'application d'un principe de plus en plus élastique, la vacance *in curia*.

Ce point étant établi, que faut-il entendre par la réserve? Il résulte des termes du canon *licet* qu'à cette époque la vacance *in curia* ne donnait au pape qu'une sorte de droit de prévention sur les collateurs ordinaires qui auraient pu à leur tour prévenir la nomination du Saint-Siège. Le canon *licet* prohibe cette concurrence, le pape se réserve la nomination aux bénéfices de la personne décédée *in curia*.

Mais le mot réserve est un mot élastique comme le mot vacance. Une fois le principe de réserve établi, non seulement le pape se réservera des catégories entières de biens vacants (réserve générale des biens vacants *in curia*), mais aussi des biens particuliers; il se réservera tantôt après la vacance, tantôt avant (les grâces expectatives); c'est par le moyen de la réserve que le Saint-Siège étendit l'idée de vacance *in curia* d'une façon presque indéfinie.

Une fois que l'on en fut arrivé là, l'on conçoit que l'on tendit à remplacer l'idée de vacance par celle de la « plénitude de la souveraineté » qu'avait déjà mise en relief Innocent III (Hinschius, p. 117, note 4), et qu'en 1342 Clément VI résumera en écrivant au roi d'Angleterre : « au pontife romain revient la pleine disposition de toutes les églises, dignités, offices et bénéfices ecclésiastiques » (Mollat, p. 188).

Ici le point de départ paraît bien être dans les demandes particulières dont parle Hinschius, mais notons que ces demandes particulières s'appuyaient déjà sur un certain devoir qui incomberait au pape de veiller à la dotation des ecclésiastiques méritants. On conçoit que cette raison ait contribué à faire élargir le plus possible la signification de la vacance *in curia*.

Cette extension du pouvoir pontifical était-elle justifiée pour les besoins de l'époque? M. Mollat fournit nombre d'indications qui montraient alors la nécessité d'établir une église « fortement charpentée »

Digitized by Google

à côté des gouvernements centralisés qui s'établissent en Europe (p. 194), les vices des élections (p. 190-193), les mauvais choix imposés par les seigneurs et aussi la nécessité de l'accord de l'Église avec les divers gouvernements; cela me paraît bien résulter du § intitulé : « Les dessous politiques », p. 199.

Sans doute M. Mollat révèle aussi les énormes abus, la cupidité des cardinaux, l'avidité de grands, le cumul éhonté des bénéfices, le vice des commendes. En présence de la foule des quémandeurs de toute taille et de toute dignité ou indignité qui les assaillent, il a fallu à des papes comme Benoît XII et Jean XXII une rare énergie pour résister au torrent d'intérêts particuliers qui voulait tout emporter. Il n'y a qu'eux en réalité qui songent à l'intérêt général.

J'en ai assez dit pour montrer l'attrait du livre de M. Mollat et l'apport très sérieux qu'il constitue pour l'histoire des rapports de la papauté, du clergé et de la puissance séculière au XIVe siècle.

G. CHAMPEAUX.

Ch. URBAIN et E. LÉVESQUE. *Œuvres oratoires de Bossuet.* Édition critique de l'abbé E. LEBARQ, revue et augmentée. Paris, Hachette et Desclée, 1914-1921, 4 vol. in-8°.

On sait les rares mérites et la supériorité incontestable de l'*Édition critique* publiée par l'abbé Lebarq Cependant, elle n'était pas sans défaut, et l'auteur se proposait lui-même de l'amener à une plus grande perfection. MM. Ch. Urbain et E. Lévesque se sont chargés de la tâche qu'une mort prématurée l'a empêché d'achever.

Tout en respectant, pour le classement des sermons, dans son ensemble, l'ordre chronologique adopté par M. Lebarq, ils l'ont corrigé chaque fois qu'une date pouvait être légitimement contestée. Ils ont revu le texte sur les manuscrits autographes et à leur défaut sur les éditions originales, profité de la découverte récente de plusieurs sermons autographes et retrouvé plusieurs autres discours pris à l'audition.

C'est ainsi qu'ils ont pu fixer à leur véritable date certains exordes, améliorer des textes, publier les sermons récemment découverts.

On trouvera en appendice aux tomes II et III les discours qui figurent pour la première fois dans une édition des œuvres oratoires de Bossuet : les panégyriques de saint Charles Borromée et de sainte Catherine, un sermon pour la fête de l'Annonciation, pris à l'audition et le second point d'un sermon sur la Visitation publié pour la première fois par M. E. Griselle en 1910 dans ses *Documents d'histoire.*

De cette édition qui doit comprendre sept volumes, quatre ont été publiés : deux en 1914, le troisième en 1916 ; le quatrième en raison

Digitized by Google

des difficultés qu'ont rencontrées les imprimeurs, soumis qu'ils étaient à l'ombrageuse censure allemande, n'a paru qu'en 1921.

Souhaitons que les savants éditeurs nous donnent bientôt les trois derniers. Leur œuvre ne pourra qu'être hautement appréciée du Clergé et de l'Université ; elle aidera les amis de Bossuet à mieux connaître le plus admirable des maîtres de la langue française et un théologien de premier ordre.

A. Gaudel.

Abbé A. Sicard, curé de Saint-Pierre-de-Chaillot, *La parole du Maître*. Entretiens du dimanche de l'Avent à la Pentecôte. Paris, Gabalda, 1921. In-16 de vi-496 p.

Ces entretiens n'ont rien de commun — et fort heureusement — avec les pompes de l'éloquence classique. Autant la forme en est simple, l'allure directe et vive, autant le fond en est riche et distingué. L'auteur s'inspire, comme il convient, de la liturgie du jour ; mais il trouve moyen de rattacher à ce thème les questions morales, apologétiques et religieuses les plus opportunes et les applications morales les plus variées. Parce que très personnelle, toujours sa parole intéresse, émeut. En communiquant au public ce nouveau fruit de son activité pastorale, M. Sicard n'a pas seulement écrit un bon livre : il a donné un exemple auquel on souhaiterait beaucoup d'imitateurs.

B. M.

A. Michel, professeur à la Faculté de théologie de Lille, *L'enfer et la règle de foi*. Paris, Beauchesne, 1921. In-16 de 39 p. Prix : 1 franc.

Suivant le sens strict de son titre, cet opuscule « est la simple affirmation de ce qu'un catholique doit savoir touchant l'enfer ». L'auteur distingue les vérités de foi divine et catholique, les vérités théologiquement certaines et les vérités communément reçues. N'y a-t-il pas quelque abus, voire même une apparence de contradiction, à donner à ces dernieres doctrines le nom de « vérité » ? En conséquence il est excessif de présenter les théologiens qui, à l'encontre de l'enseignement commun, admettent ou tolèrent une explication psychologique des peines de l'enfer comme étant en opposition avec la règle de foi.

J. Rivière.

Gabriel Le Bras, *L'immunité réelle. Étude sur la formation de la théorie canonique de la participation de l'Église aux charges de l'État, et sur son application dans la monarchie française du* xiii*e siècle*. Rennes, J. Plihon et L. Hommay, 1920, in-8° de 151 p.

Depuis le xiv*e* siècle, la question de l'immunité des biens d'Eglise

Digitized by Google

et de ses origines a été souvent agitée. Mais entreprises dans un but de polémique, à l'occasion de conflits entre Rome et certains gouvernements séculiers, ces études, dont quelques-unes témoignent d'une vaste érudition, sont le plus souvent des plaidoyers : leurs auteurs font appel à l'histoire dans le but de soutenir une cause. Seul, peut-être, Thomassin échappe à cette critique ; mais s'il a écrit « les chapitres les plus solides que les temps modernes nous aient laissés sur l'histoire de l'immunité », il ne s'est occupé que des faits : il les rapporte, d'ailleurs, sans les expliquer, et il néglige les doctrines. Il nous manquait un exposé méthodique de la formation de ce privilège, de son développement, des théories élaborées à son sujet par les canonistes. Le livre de M. Le Bras vient combler cette lacune.

L'auteur prend l'expression d'*immunité réelle* dans le même sens que les papes et les conciles du XVIe siècle, le sens classique d'exemption des charges publiques, dont jouit le patrimoine ecclésiastique. Sous le régime du droit romain, ce privilège ne pouvait se présenter que sous la forme d'exemption de l'impôt. En fait, les premiers chrétiens ne songèrent nullement à frauder le fisc. Sans doute, plusieurs passages de la Bible leur montraient les biens du sacerdoce exonérés de redevances ; mais le Christ s'était soumis au tribut, saint Paul recommandait de l'acquitter. Pendant les trois premiers siècles, les chrétiens se glorifient de leur exactitude à payer l'impôt, et les plus anciens Pères, s'ils ne s'attardent pas sur ce sujet, reconnaissent qu'il faut obéir à l'empereur, et le paiement des taxes est l'un des moyens les plus efficaces de marquer sa sujétion.

Quand les édits de pacification eurent fait aux Églises une place officielle, les communautés, comme telles, possédèrent. Mais dans la doctrine patristique de cette époque, la propriété est considérée comme une création artificielle du droit positif ; elle est régie légitimement par les seules lois de l'État. L'Église ne voit aucune raison de se soustraire aux obligations communes ; en payant les redevances comme tout le monde, elle est heureuse de contribuer à donner au souverain les moyens de maintenir la paix. Le seul droit qu'elle revendique, c'est de garder intacts ses temples et les objets servant au culte : l'évêque seul peut les aliéner, de son propre gré, en cas de nécessité. Dès la fin du IVe siècle, cependant, l'exemption de certaines prestations en nature, de certaines corvées, dites *munera sordida*, dont jouissaient les domaines impériaux et les biens des corporations chargées d'un service public, s'étend aux possessions d'églises, mais probablement par voie de concessions particulières. Le premier texte qui affirme d'une façon solennelle le principe général des immunités ecclésiastiques, qui les justifie et les sanctionne, est une constitution des empe-

Digitized by Google

reurs Honorius et Théodose, la loi *Placet*, de 412. Les biens des églises y sont exemptés de tous les *munera sordida* et *extraordinaria*, et cela à cause de leur affectation sainte, de leur *dedicatio* ; mais ils restent soumis aux charges ordinaires. L'esprit du droit romain est en effet partagé entre deux tendances opposées : « il reconnaît le caractère divin des objets consacrés, il entend sauvegarder le prestige et la dignité des membres éminents de l'État, et il pose en principe que les œuvres qui intéressent la Communauté doivent être accomplies par tous et que la nécessité exclut le privilège. Il réserve aux *humiliores* les corvées, et il est dominé par cette idée que développent ses jurisconsultes qu'il y a des charges qui sont attachées aux biens, et qui les suivent, en quelques mains qu'ils passent. En somme, favorable à l'immunité personnelle..., il est, dans le fait et par son esprit, beaucoup plus réservé sur le chapitre de l'immunité réelle : il ne la concède généralement que dans la mesure où elle aboutit à une immunité des personnes. »

Cette organisation de l'immunité disparut de l'Occident avec l'empire lui-même, et sous le régime des lois romaines des barbares, l'Eglise supporta toutes les charges dont les biens profanes étaient grevés ; mais le code théodosien restait, et l'Église allait pouvoir trouver dans la loi *Placet* un précédent à invoquer, et des arguments qui justifieraient ses revendications.

En effet, après avoir d'abord méprisé les richesses, l'Église devient elle-même grand propriétaire ; elle va s'attacher à ses possessions et les défendre. En territoire franc, l'effort des évêques tend à libérer leurs biens de l'ingérence des agents laïques du fisc. Ils obtiennent des diplômes, qui n'exemptent pas de l'impôt la propriété ecclésiastique, mais la soustraient à la compétence des fonctionnaires séculiers. Les églises payent, mais à des collecteurs spéciaux, et suivant un mode de perception fixé par elles-mêmes. En apparence, elles échappent au droit commun ; c'est l'origine du principe de l'indépendance territoriale, de la contribution volontaire.

C'est alors que commence à s'élaborer la théorie du privilège. La Sainte-Ecriture ne fournit guère que quelques formules, mais frappantes et commodes, comme celle de saint Mathieu : *Ergo filii sunt liberi.* Ce sont les textes impériaux qui constituent le fondement sur lequel les canonistes construisent. Mais les Fausses Décrétales attribuent ces textes à d'autres autorités, ils passent pour émaner de papes anciens ; ils paraissent ainsi le reflet d'une tradition apostolique ; par eux, le principe se rattache au Christ lui-même. D'autre part, une idée féconde est exprimée par le IVe concile de Constantinople, en 869 : il assimile les privilèges aux biens-fonds, lesquels peuvent s'obtenir par prescrip-

Digitized by Google

tion : après trente ans de possession paisible, le privilège est acquis. Le mot même d'immunité prend alors un sens nouveau : dans le droit romain, il signifiait l'exemption d'impôts ; il désignera, désormais, l'autonomie du domaine ecclésiastique.

Evidemment, les transformations apportées dans la vie économique et politique par la féodalité influèrent sur le développement de l'immunité réelle. Les impôts proprement dits font place aux prestations, aux corvées, aux obligations militaires. Sous cette forme encore, l'Église ne refuse pas sa participation aux charges séculières mais elle entend garder à son concours le caractère de liberté. Elle le peut, étant à ce moment la plus grande force du siècle; son désir est fondé, car « l'impôt légitime a fait place à des exactions sans limites. » Grégoire VII et ses successeurs luttent pour soustraire l'Église aux « innombrables fiscs » auxquels la décomposition de l'État a donné naissance. Aux textes sur lesquels ils se fondaient pour défendre le privilège, les canonistes vont pouvoir ajouter de multiples bulles papales, où seront affirmés le caractère sacré des biens d'Église et leur destination nécessaire.

Au XIIe siècle, alors que le prince se fait le protecteur des franchises ecclésiastiques, celles-ci sont menacées par d'autres pouvoirs qui ne sont liés ni par des chartes ni par la tradition, et qui n'ont cure du droit romain : les communes et les seigneurs. C'est contre eux que l'Église se défend alors, « non point d'après un plan de conquête théocratique ou par une inspiration subite, mais en suivant de très près les événements, en rappelant et en développant les règles de l'immunité réelle, à mesure que les exactions prendront des formes plus régulières. » Les IIIe et IVe conciles de Latran, en 1179 et en 1215, insistent sur les droits de l'Église et condamnent les pouvoirs laïques qui l'écrasent d'*onera importabilia*. Dès cette époque, l'intervention de la papauté dans les conflits trouve sa justification dans des arguments de doctrine, qui vont la rendre générale et nécessaire : le pape a la sollicitude de toutes les églises, et trop souvent, quand il s'agit de les défendre, les évêques manquent de prudence et de fermeté. Avant de consentir à une charge nouvelle, il faudra donc obtenir le « consilium papae », et par ce mot de conseil il convient d'entendre une véritable utorisation. C'est en vertu d'un droit de tutelle que le pape s'interpose. Il est vrai que très vite ce principe cède la place à un autre, à savoir que le pape est le véritable *souverain* de la société spirituelle ; aucune autorité laïque n'a qualité pour taxer les biens de l'Église sans le consentement du *princeps* ecclésiastique. Tout d'abord, les textes pontificaux n'ont visé que les communes, mais avec Boniface VIII les rois et les empereurs sont eux-mêmes nommés, et malgré les corrections ultérieures, la portée générale de la bulle *Clericis laicos* n'a pas

Digitized by Google

été restreinte. Pour défendre les biens de l'Église, la papauté possède d'ailleurs des moyens efficaces : excommunications, interdits, saisies, dans les foires, de la marchandise des commerçants appartenant aux villes rebelles et même de leur personne, déposition de magistrats, etc.

Les commentateurs du *Décret* de Gratien et des Décrétales font de l'exonération des charges publiques le symbole de la liberté même de l'Eglise. S'ils fondent toujours leur théorie de l'immunité sur les constitutions impériales, l'empereur seul, souverain commun des clercs et des laïques, pouvant accorder des privilèges temporels, ils adoptent le principe qu'une fois accordé à l'Eglise un privilège ne peut plus être aboli ni restreint. Sans doute, dans la doctrine du *Décret*, toutes les choses saintes ne bénéficient pas encore nécessairement de l'exemption; il y a lieu de considérer leur provenance et l'intention des donateurs : sont exemptes de toutes charges les terres provenant de largesses impériales et celles que les fidèles ont léguées à l'Eglise *pro beneficio sepulturae*. Mais insensiblement cette distinction s'atténue, et au fondement positif du privilège se substitue un fondement spirituel : la destination sainte de tous les biens appartenant à la société religieuse.

Cette thèse, il s'agit de l'harmoniser avec la pratique. On y arrive avec la théorie du subside caritatif et le principe que les obligations de la vassalité, pour l'Église, résultent d'un contrat. « L'idée fondamentale, bien que souvent sous-entendue, des canonistes, c'est que l'Église n'est jamais tenue qu'en vertu d'un contrat. Parce qu'il y a un contrat entre le vassal et le suzerain, l'Eglise ne pourra en aucun cas, sous peine de commise, se dérober aux devoirs du fief : service militaire, aides, corvées. Des impôts, elle payera les ordinaires, parce qu'elle les regarde à la fois comme une charge réelle qui engage le fond et comme le prix d'un contrat : salaire de la protection du prince, assurance contre les troubles de la possession. » Les canonistes ne nient donc pas les obligations réelles du patrimoine ecclésiastique ; mais alors que les autres vassaux sont tenus en vertu de la loi elle-même, l'Église exécute des clauses qu'elle a librement consenties, et ce principe lui permet, le cas échéant, de résister à l'arbitraire, à la *capitanea volontas*.

Mais dans quelle mesure les règles de l'immunité réelle ont-elles influé, dans la pratique, sur la contribution de la propriété ecclésiastique aux charges de la monarchie française, au XIIIe siècle ? Alors que dans l'Empire, en Angleterre, en Espagne, les privilèges de l'Eglise sont fixés par des textes, en France, aucune loi ne les a précisés. Ils résultent de la coutume, de l'uniformité des diplômes qui ont créé comme un droit commun de l'Eglise. Ils forment une part importante de cet ensemble assez mal défini qui s'appelle les *Libertés de l'Église Gallicane*.

Digitized by Google

Le roi en est le défenseur ; le jour de son sacre, il jure de les maintenir. Elles laissent subsister, du reste, un grand nombre de charges : service militaire, droit de péage pour l'entretien des ponts, droit de gîte ou son équivalent en deniers, amortissement destiné à compenser l'absence de droits de mutation, les biens de communauté n'étant pas exposés aux changements de main : en général, toutes les charges coutumières. Le clergé s'en acquitte d'ailleurs sans récrimination. C'est donc surtout dans le chapitre des subsides extraordinaires qu'il sera question d'immunité. Fréquemment, pour assurer la paix, ou les aider dans des entreprises considérables, les Capétiens ont demandé aux églises des subsides. Ces contributions, réclamées à l'origine comme des mesures exceptionnelles, tendent, au XIIe siècle, à se régulariser, à se transformer en véritables impôts, et l'on ne relève guère, de la part du clergé, que quelques oppositions de pure forme, et d'ailleurs rares. Mais au XIIIe siècle ces levées prennent un autre caractère : c'est le pape qui sollicite les églises au profit des croisades ; le légat s'entend avec le roi pour taxer le clergé ; un mode de contribution s'organise, qui devient bientôt le seul usité, la décime. Le clergé revendique son droit de consentir, mais, en fait, il consent, sauf à exiger de pourvoir lui-même à la levée. Sans doute, le produit des décimes a une affectation déterminée, généralement la croisade, et le pape, en principe, peut en contrôler l'emploi. Toutefois, « ses renseignements sont bien incomplets, ses réserves de pure forme, ses menaces vaines. » L'argent entre bien dans les coffres royaux, mais souvent il en sort pour un usage tout différent de celui pour lequel on l'avait recueilli. Il faut ajouter que la décime est parfois accordée pour les besoins du royaume, et dans ce cas le roi possède la libre disposition des sommes qu'elle produit. L'administration pontificale a donc monté en France une machine fiscale parfaitement réglée ; mais une fois en mouvement, elle fonctionne au profit de l'État. « On comprend que le roi ne se soit pas souvent préoccupé de formuler des prétentions sur un patrimoine d'où il tire si aisément tous les secours dont il a besoin. Il se borne à montrer par des exemples frappants le rapport direct qui existe entre les subsides qu'il réclame et les services qu'il rend : les dons des églises sont une prime d'assurance ou un salaire. » Une doctrine laïque des droits du roi sur le patrimoine ecclésiastique, précisant les fonctions sociales du souverain et du clergé, n'a pas été constituée avant Philippe le Bel et sa lutte contre Boniface VIII. « Admettre que les Capétiens ont eu avant le XVe siècle une théorie précise et constante sur le patrimoine de l'Église, c'est procéder par anticipation dans l'examen des doctrines de droit public... Les théories suivent les événements, elles justifient les nécessités politiques. » En résumé, l'immunité

Digitized by Google

réelle, au XIIIe siècle, consiste dans la liberté que revendique et dont jouit l'Eglise de consentir ses dons. Le roi se sert du pape pour obtenir des subsides, et le pape organise un système régulier qui a le double avantage de mettre le clergé à l'abri de l'arbitraire du fisc et d'assurer au roi les plus importantes des ressources de son trésor. Car malgré ses privilèges que la royauté ne conteste pas, et même grâce à ses privilèges, le clergé fut le grand économe de la monarchie.

L'étude de M. Le Bras dépasse de beaucoup l'intérêt habituel des thèses de doctorat en droit. Elle est une contribution importante à l'histoire du droit public ecclésiastique, et à l'histoire des origines des *franchises de l'Eglise gallicane*. L'auteur a eu la sagesse de ne point plier les nombreux documents qu'il utilise aux exigences d'une logique arbitraire. Il estime avec raison qu'une synthèse trop harmonieuse de la doctrine canonique correspondrait imparfaitement à la vérité, et en suivant plutôt pas à pas la succession des conditions économiques et le développement parallèle des théories, il nous fait comprendre que « ces définitions que l'on regarde bien souvent comme un recueil logiquement construit d'abstractions dogmatiques », furent, en réalité, « engendrées par des réalités pressantes », ce qui explique leur forme vivante et mouvante, malgré l'unité profonde de la pensée qui les inspire ». Ajoutons que cet ouvrage est écrit dans une langue excellente, précise sans raideur et sans monotonie. A notre avis, cependant, la disposition matérielle de ce livre, fragmenté en paragraphes numérotés, et où presque chaque phrase se détache comme un article de code, nuit à la continuité de l'exposé, et fournit quelquefois à l'auteur un moyen trop facile de se dispenser d'un enchaînement qui rendrait plus agréable la lecture de son texte. Nous souhaiterions que dans le second volume qu'il promet de nous donner bientôt (suite de l'histoire de ce privilège jusqu'au concile de Trente) M. Le Bras fît disparaître ce léger défaut, d'ailleurs plutôt extérieur.

Victor MARTIN.

Dr Nikolaus PAULUS, *Der Ablass im Mittelalter als Kulturfaktor*, Cologne, Bachem, 1920. In-8° de 70 p.

Si la littérature moderne concernant les indulgences, assez maigre en France et en Italie, se développe avec beaucoup plus de vigueur dans les pays de religion mixte, elle s'y inspire presque toujours d'arrière-pensées polémiques. Les historiens protestants les plus soucieux d'impartialité font difficilement abstraction, quand ils abordent ce sujet, de certaines idées préconçues, et les ouvrages des écrivains catholiques prennent tout naturellement des allures de réplique. C'est le cas de la brève étude que publie le Dr N. Paulus

Digitized by Google

sur les indulgences au Moyen-Age, considérées comme élément de civilisation. Dans la première partie, l'auteur nous fait connaître un grand nombre d'indulgences, accordées par les papes ou les évêques, pour favoriser la construction d'églises, d'hôpitaux, d'écoles, pour étendre la pratique de la trève de Dieu, pousser aux croisades. Dans la seconde, il dresse une longue liste d'indulgences dont bénéficièrent des œuvres sociales à caractère moins religieux : entreprises de ponts, de routes et de chaussées, associations pour la sécurité des villes, corporations, monts de piété. L'idée générale de ces pages n'est pas nouvelle, et aucun historien sérieux ne conteste plus le rôle important qu'ont joué les indulgences dans le progrès de la civilisation. Ce que l'on attaque plutôt, c'est le principe même des indulgences, c'est la soi-disant immoralité d'un « pardon » troqué contre une somme d'argent, quelle que soit la destination de celle-ci. Le Dr Paulus répond à cette accusation. L'aumône, dit-il justement, ne tient pas lieu des dispositions intérieures ; l'indulgence présuppose la douleur de la faute, l'aveu, le bon propos : ce qu'elle remet, ce n'est que la peine temporelle, peine disciplinaire imposée par le représentant de l'Église. Cet argument est bien connu, mais l'auteur l'illustre par des extraits des prédicateurs du Moyen-Age chargés de publier les indulgences, et surtout par des exemples de pécheurs fameux changeant de vie à l'occasion des pardons. D'ailleurs, les indulgences ne sont pas toujours liées à une contribution pécuniaire ; plusieurs récompensent un travail manuel, encouragent l'abnégation de ceux qui s'exposent pour le prochain. Cette petite étude, richement documentée aux meilleures sources, abonde en détails pleins d'intérêt. A certains moments, cependant, la richesse même de la documentation lui donne une allure un peu fastidieuse de catalogue : l'auteur n'eût-il pas mieux fait d'insister plus longuement sur quelques exemples caractéristiques, de les éclairer d'une lumière plus vive, et de placer en notes le reste de ses énumérations ? — Ces quelques pages, dit le Dr N. Paulus, ne sont qu'un fragment d'une vaste étude, achevée déjà, sur les indulgences au Moyen-Age. Elles nous font souhaiter que les difficultés matérielles qui s'opposent à sa publication disparaissent bientôt.

Victor Martin.

Henri Strohl, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, Strasbourg-Paris, (Istra), 1922. In-8° de 174 p. Prix : 7 fr. 50.

Longtemps, Protestants et Catholiques ont étudié la doctrine et l'œuvre de Luther sans prêter grande attention à l'homme. La retentissante façon dont, il y a près de vingt ans, le R. P. Denifle « exécuta » le moine de Wittemberg, devait nécessairement amener un

Digitized by Google

renouveau d'études consacrées aux origines du Protestantisme. J. Ficker surtout donna l'impulsion à ces travaux par la publication, en 1908, de ce « Commentaire de Luther sur l'épître aux Romains » dans lequel le savant dominicain affirmait avoir trouvé la clef de l'évolution religieuse du Réformateur. On vit paraître depuis lors une foule d'ouvrages où une place de plus en plus large est faite à l'histoire de la pensée et de la piété de Luther avant son entrée en scène de 1517. Mais quelle diversité dans les exposés, selon la valeur attribuée aux documents et la manière de les interpréter! Aux deux portraits opposés, l'un tout de lumière, l'autre d'ombre, que traçaient du personnage les anciens Protestants et le R. P. Denifle, ont succédé, chez les Trœltsch, les Scheel, les Grisar, les Cristiani, les Kœhler, les Schubert, les Neubauer, etc., des images plus nuancées, mais aux tons fugitifs et aux traits souvent incertains.

Modestement, après avoir dressé de cette bibliographie un tableau suggestif, M Strohl se propose de « donner au public de langue française qui s'intéresse aux origines de la Réforme, un aperçu critique de l'état actuel des recherches scientifiques, qui pourra l'aider à se retrouver dans le dédale des théories contemporaines ». Dans le cadre des trois époques, ou plutôt autour des trois problèmes qu'il considère successivement dans la vie de son héros jusqu'en 1515 : l'entrée au couvent, la crise au couvent, la découverte de l'Évangile, il remplit son programme de manière consciencieuse, étudiant chaque question avec un réel souci de courtoisie dans la discussion et de mesure dans la conclusion.

Le théologien lira avec intérêt les pages dans lesquelles l'auteur de « L'évolution religieuse » analyse les rapports de la crise de Luther avec les doctrines scolastiques et celles où il expose la forme primitive de la conception luthérienne de la justice. Le psychologue s'arrêtera de préférence aux chapitres relatifs à la formation morale du futur réformateur, à l'influence sur lui de saint Bernard, de Gerson, de Staupitz, au mysticisme augustinien. L'un et l'autre reconnaîtront que M. Strohl a loyalement abandonné « sur certains points, même importants », comme il le dit, les conceptions protestantes traditionnelles.

Le jeune Luther ne fut guère plus malheureux que les autres enfants de son âge. Au couvent, où son entrée n'eut pas le caractère catastrophique dont on a tant parlé, non seulement il ne fut pas brimé, mais les moines et le vicaire général Staupitz l'entourèrent de la plus fraternelle sollicitude. Il a connu autre chose que l'image de Dieu-Juge, qui le terrifiait; il a lu le « docteur consolateur » Gerson dirigeant ses regards vers le Sauveur des âmes, il a entendu des cantiques d'amour, il a psalmodié des prières de confiance; ajoutons

Digitized by Google

qu'il a vécu parmi les Frères de la vie commune, dont le fondateur écrivait « Servite Domino in laetitia »... Pourquoi, malgré tout cela, demeurait-il torturé d'angoisses ? Parce que, selon M. Strohl, sa sensibilité exceptionnelle le faisait souffrir plus que quiconque de son imperfection, et parce qu'il se sentait impuissant à accorder avec son expérience religieuse l'enseignement occamiste de ses maîtres.

Pour prouver cette thèse, qui a l'avantage de ne pas amoindrir la personnalité de Luther, l'auteur accumule les vraisemblances, tantôt faisant fonds sur les « Propos de table » et tantôt en atténuant la portée; tantôt tirant argument des écrits ou des attitudes des contemporains de son héros, et tantôt arguant de la nature d'élite de celui-ci. On ne suivra pas sans admiration ses développements tour à tour fermes et ingénieux, appuyés sur des faits et bourrés de conjectures ou d'hypothèses habilement suggérées. Se laissera-t-on convaincre?

Peut-être un petit mot cité par hasard, et d'ailleurs déclaré intraduisible (p. 90), rappellera-t-il que le Réformateur eut souvent sur les lèvres autre chose que des paroles de piété et de foi; peut-être se demandera-t-on si l'insulteur des « sawtheologen » n'a réellement éprouvé que du dégoût pour le « bierhaus » et l'« hurhaus » que, de son propre aveu, fut l'Université d'Erfurt où il étudia (p. 53). En tout cas, la question se posera de savoir comment du cœur délicat et de l'âme candide que l'on nous présente, pourront déborder un jour en flots intarissables les images les plus grossières. Respectons la piété filiale de Japhet; mais avouons que si Luther fut religieux, idéaliste et désintéressé, il ne fut pas seulement cela.

Du reste, bien des lecteurs du livre de M. Strohl verront s'esquisser dans leur pensée une synthèse très différente de celle qu'a si patiemment et si ingénieusement élaborée l'auteur, et plus d'un, sans doute, s'y arrêtera, la jugeant plus explicative des faits. Dans sa recherche inquiète de la sainteté par un excès de mortifications contraire à la règle de son Ordre; dans son obstination à vouloir acquérir le sentiment de sa supériorité sur ses frères et de sa justification certaine; dans son impuissance à pénétrer le vrai sens de l'enseignement catholique sur la grâce et à se libérer du système auquel son esprit demeurait « enchaîné », le futur réformateur apparaît en effet comme un anormal, un scrupuleux dont la nature pessimiste et absolue cache mal un orgueil inconscient.

Cela n'empêche pas que « le problème de l'évolution religieuse de Luther soit avant tout un problème de psychologie religieuse »; il l'est même beaucoup plus que ne le veut M. Strohl, s'il est vrai que, selon l'heureuse expression de M. Imbart de la Tour, chez le père du Protestantisme, « le sentiment s'érige en dogme ».

E. Vansteenberghe.

Digitized by Google

P. Masson, *Les Bouches du Rhône. Encyclopédie départementale*, 1re partie, t. III, *Les temps modernes*, 1482-1889 ; 2e partie, t. VI, *Le bilan du* XIXe *siècle, La Vie intellectuelle*, Marseille, 1914-1921, 2 vol. in-4o de 630-868 p. 25 fr. le vol.

Le Conseil général, avec le concours de la Ville de Marseille et de la Chambre de commerce, fait publier une série de gros volumes sur l'histoire générale du département des Bouches-du-Rhône. Nous examinerons, aujourd'hui, les deux derniers parus, au point de vue qui nous intéresse.

Dans le tome III, M. Gaffarel nous fait l'histoire politique depuis l'annexion de la Provence. Charles III avait, par son testament du 10 décembre 1481, désigné comme héritier de ses domaines Louis XI, mais à la condition expresse que la Provence conserverait son autonomie, et que le roi de France resterait comte de Provence. Il n'y avait donc pas réunion, mais seulement juxtaposition du comté à la Couronne. Il avait de plus été stipulé que la Provence serait à jamais maintenue *in suis pactionibus, conventionibus, privilegiis, franchisiis, statutis, capitulis, exemptionibus ac prærogativis.*

« L'histoire de la Provence jusqu'aux approches de la Révolution de 1789 sera celle des efforts tentés par les souverains pour réduire ces privilèges qu'ils jugent exorbitants, et de la résistance des populations persuadées au contraire que le maintien de ces privilèges demeure la condition de leur existence nationale ».

Il semble que le rôle attribué à Palamède de Forbin, le conseiller du roi René, déjà bien connu, serait mieux défini, plus complet si on pouvait avoir quelques autres documents d'archives. De même le sujet si délicat des guerres de religion demande à être traité avec une grande ampleur de recherches et de textes. Peut-être certains jugements nouveaux, différents, localisés viendraient à jour, si on faisait en Provence une étude générale de la question, comme l'a faite récemment L. Guiraud pour le Languedoc et spécialement Montpellier. Dans l'extrême confusion de cette période, il y a eu manifestement trop d'exemples funestes de fanatisme. La crise du catholicisme est intense, vers le milieu du XVIe siècle. Entre les deux croyances, néanmoins, on ne pensa pas toujours à s'entretuer au nom d'un Dieu de paix et d'amour. Des esprits éclairés y souhaitaient la pacification. Il est vrai que les passions, les factions furent plus fortes que la tolérance des sages. Une enquête approfondie, une étude scrupuleuse des faits, un esprit d'impartiale justice instruisent toujours et se recommandent à l'attention. Les pages de M. Gaffarel sur ces faits lointains nous apprennent beaucoup de choses.

L'auteur consacre des chapitres à la Ligue en Provence, à la France,

Digitized by Google

aux règnes de Louis XIII et de Louis XIV, à la fin de l'ancien régime,

Successivement nous parlent MM. Bourrilly de l'histoire économique, Busquet des institutions — je note ce qui a trait au régime ecclésiastique —, Raimbault de la numismatique, Houdot et Gleize de l'instruction publique, Arnaud d'Agnel de la peinture et des industries artistiques, Busquet de l'état social et de l'esprit public.

Dans le sixième volume de l'encyclopédie, vingt et un auteurs ont concouru à donner des aperçus excellents sur la vie intellectuelle, scientifique, littéraire, artistique du département durant le XIXe siècle. On remarquera les chapitres consacrés à l'instruction publique où les initiatives heureuses de l'enseignement libre ont été mises en relief et où le rôle honorable joué par la faculté de théologie d'Aix jusqu'en 1885 a été relevé.

Evidemment il y a dans les deux nouveaux tomes de l'Encyclopédie d'excellents travaux, nourris d'érudition, mais de qualité diverse. La pluralité d'auteurs n'est pas faite pour amener la coordination. Un même sujet est quelquefois apprécié inégalement. Malgré les imperfections inhérentes à une telle œuvre, le répertoire encyclopédique constitue un instrument de travail d'un grand prix.

M. Chaillan.

H. Delehaye, *A travers trois siècles; l'œuvre des Bollandistes*, 1615-1915, Bruxelles, 1920. In-12 de 286 p.

On lira avec le plus grand intérêt ce petit volume qui aurait dû paraître en 1915, pour fêter le troisième centenaire de la naissance de l'œuvre des Bollandistes. Rien ne fera mieux comprendre la nature du travail entrepris par Jean Bollandus et l'esprit qui dès l'abord a présidé à l'édification de cette grandiose entreprise, que cette histoire un peu sommaire et pourtant si attachante des premiers débuts des *Acta Sanctorum*. Bien plus instructive encore est la narration des épreuves qui ne manquèrent pas aux premiers initiateurs. Ce n'est pas d'aujourd'hui que le travailleur intellectuel risque de soulever contre lui une foule de préventions, dès qu'il dérange un tant soit peu les habitudes de pensée de ses contemporains. Papebroch eut à en faire la cruelle expérience. On lui reprochait de jeter par sa critique le trouble dans les âmes, à quoi il répondait, non sans raison, que le reproche retombait sur ceux qui initiaient le public à des discussions auxquelles les savants seuls pouvaient entendre quelque chose. Comment la ruine passagère de l'œuvre des Bollandistes fut réalisée par la suppression, au XVIIIe siècle, de la Compagnie de Jésus, par l'application en Belgique des réformes de Joseph II, par les troubles politiques enfin qui désolèrent l'Europe à la fin du XVIIIe siècle, c'est ce qu'on lira avec

Digitized by Google

tristesse au chapitre VI, la Ruine. Malgré quelques efforts faits sous le Ier Empire pour reconstituer l'œuvre, il faudra près d'un demi-siècle pour réparer le désastre ; encore la société bollandienne ne vivra-t-elle que d'une vie affaiblie et précaire jusqu'à la réorganisation dont le P. de Smedt fut l'initiateur, à partir de 1876. Bien que les volumes ne se soient pas succédé avec toute la rapidité qu'on aurait pu souhaiter, il faut reconnaître qu'un progrès considérable a été réalisé depuis cette date. Une nouvelle fois la guerre vient d'arrêter l'élan qui était donné ; souhaitons que la paix nous permette de voir bientôt paraître la série de travaux qui étaient en préparation en août 1914 et dont le P. Delehaye nous donne l'alléchant programme. On trouvera à la fin de l'ouvrage un guide bibliographique des publications bollandiennes extrêmement précieux ; on est heureux en particulier de rencontrer une comparaison assez détaillée entre l'édition de Palmé et l'édition originale.

E. Amann.

Dom Krefs, *L'organiste liturgique. Son rôle unificateur*, Abbaye du Mont César, Louvain, 1921. In-16 de 132 p.

Dans un excellent opuscule, préfacé par le maître Vincent d'Indy, dom Krefs présente un ensemble de règles concernant le rôle de l'organiste catholique, à l'église. Le tout est admis depuis fort longtemps ; et, il faut bien le dire, les organistes — même à travers les errements des trois derniers siècles — ont su conserver, dans l'ensemble, une dignité et un bon goût trop souvent absents de la tribune des chanteurs. Mais il n'est pas inutile de dire certaines choses.

Redisons donc, avec dom Krefs, que l'organiste ne doit être qu'un serviteur de la liturgie et qu'il doit savoir convenablement improviser, de façon à continuer les mélodies liturgiques, à remplir les vides, dans le style voulu par l'unité musicale.

Qu'il veuille bien, en outre, ne se pas juger sacrifié au profit du chant ; il lui reste assez d'occasions de faire entendre de belles pièces écrites, quand ce ne serait qu'aux entrées et aux sorties. Qu'il étudie pour ces circonstances quelque robuste figure de Bach ou telle œuvre de Franck.

S'il est un bon improvisateur, qu'il n'hésite pas à nous donner, non pas précisément du leitmotiv wagnérien — comme le semble désirer dom Krefs — mais de bonne variation thématique grégorienne, dont le métier se trouve aux polyphonies du XVIe siècle et aux chorals variés de J. S. Bach.

Si l'on désire des exemples, on en trouvera dans les antiennes de Chausson, Vincent d'Indy, Guy Ropartz, René Vierne, dans les kyrie

Digitized by Google

de Frescobaldi et de J. S. Bach, dans les œuvres de M. J. S. Erb, dans celles d'Eugène Gigout.

Une mention particulière s'impose pour les versets frankistes de Eug. Micha, organiste à Sarreguemines, et la messe des Anges — *debussyste* — de Paul Berthier, organiste de la cathédrale d'Auxerre. Ces œuvres sont le plus éclatant témoignage que l'on ait encore donné de la vitalité du chant grégorien. Quelle peut donc être sa puissance, puisqu'il resplendit encore sous de si modernes vêtements, sans dommage aucun pour sa personnalité tonale !

F. Brun.

Noldin-Schönegger, *De pœnis ecclesiasticis*, Innsbruck, Rauch. In-8°, 119 p.

Le P. Schönegger, S. J., a adapté à la nouvelle législation canonique le petit traité classique du P. Noldin sur les peines ecclésiastiques. Il insiste surtout, et avec raison, sur les censures. Après avoir précisé la notion de la censure, les conditions pour qu'elle soit encourue, les règles concernant son absolution, il traite successivement de l'excommunication, de l'interdit, de la suspense, distribuant sous chacun de ces trois titres la matière des canons du Code relatif aux peines *in singula delicta*. Autant que possible, il reproduit le texte officiel, qu'il fait suivre de brefs et judicieux éclaircissements. C'est un excellent petit commentaire du droit pénal ecclésiastique à l'usage des étudiants.

V. M.

Joannes Lacau, S. C. I. *De Tempore*, Turin, Marietti, 1921. In-8° de 49 p.

Dans un titre, très court du reste, de ses *Normae generales*, le Code a formulé d'utiles précisions sur la manière d'entendre, en Droit canonique, les différentes expressions où est impliquée la notion de temps. Le P. Lacau consacre à leur commentaire une dissertation qu'il qualifie de « philosophico-scientifico-juridique ». Ceux qui ont oublié les éléments d'astronomie qu'ils apprirent dans leur jeunesse la consulteront avec profit. La lecture en est d'ailleurs rendue agréable par une présentation typographique impeccable.

V. M.

H.-X. Arquillière, *Qu'est-ce que le Gallicanisme?* Paris, Beauchesne, 1921. In-16, 27 p.

« En quoi consistait le gallicanisme lorsqu'il fut pleinement constitué et reçut sa formule définitive à l'Assemblée de 1682 ? Comment s'est-il formé et quels éléments doctrinaux, juridiques, accidentels,

Digitized by Google

sont entrés peu à peu dans sa composition? Quelles condamnations l'ont frappé et quels éléments de la synthèse gallicane restent saufs? » Ce sont les trois questions auxquelles répond M. Arquillière dans cette petite brochure. Pages de vulgarisation, sans doute, mais écrites par l'historien qui a étudié mieux qu'aucun autre en France les origines et le développement du Gallicanisme.

V. M.

A.-D. Sertillanges, *La vie catholique*. Deuxième série. Paris, Gabalda, 1922. In-16 de 305 p. Prix : 8 francs.

Rien n'est souple comme la vie. Il n'est donc pas étonnant que, sous le nom de « vie catholique », M. Sertillanges arrive à traiter des principales dévotions et vertus chrétiennes. Ce livre, comme le précédent, s'apparente assez bien aux anciennes *Collationes*, où les chapitres se suivent sans autre lien que la communauté d'esprit et le même désir d'édifier. L'esprit de l'auteur plane sur ces sommets où s'unissent le naturel et le surnaturel, où se confondent en une religieuse synthèse l'art et la morale, le mysticisme et la philosophie. C'est dire que le genre d'édification auquel il s'attache est avant tout le genre doctrinal, mais vivifié par un tour personnel, qui jette des lueurs sur les vérités les plus communes, et embelli d'une forme qui serait plus proche de la perfection si on y sentait moins de préciosité.

J. Rivière.

Otto Hofmann, *Der Begriff der religiösen Erfahrung in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der Religionsphilosophie*. Leipzig, Hinrichs, 1921. In-8° de iv-122 p. Prix : 17 mk. 20.

Depuis que le protestantisme a laissé s'effriter sous les coups de la critique les bases traditionnelles de la foi, il n'a plus d'autre ressource, pour soutenir un reste de croyance, que le terrain mouvant de l'expérience religieuse. Schleiermacher garde le mérite d'avoir substitué cette méthode à celle de l'ancien dogmatisme désormais suranné. On sait que son influence a été dominante sur toute la théologie allemande du xixe siècle. Il paraît cependant que ses principes commençaient à être un peu trop oubliés et que, sous le nom de « théocentrisme », le système déchu était en train de risquer un retour offensif. Voilà pourquoi M. Hofmann, à la suite de son maître le Dr Georges Wobbermin, vient rappeler les bienfaits et la nécessité du subjectivisme religieux.

L'auteur estime que la méthode expérimentale permet seule de caractériser le fait religieux et, en même temps, qu'elle contient de quoi dépasser l'expérience. Il en fait l'application à l'idée générale de religion et à la notion de Dieu qu'elle inclut. Sur l'une et l'autre il

Digitized by Google

consulte l'expérience des individus et des peuples. Pour en établir le bien fondé, il s'appuie sur cette conviction qu'ont toutes les âmes religieuses de posséder la vérité. Sentiment subjectif auquel doit correspondre objectivement la révélation divine (p. 79).

Ces diverses thèses sont défendues tour à tour par l'auteur contre les écoles de droite et de gauche. Mais inutile de dire que cette méthode consacre sans y remédier la ruine du christianisme positif.

J. Rivière.

Robert-Hugh Benson, *L'Amitié de Jésus-Christ*. Traduit avec l'autorisation de l'auteur par A. de Menthon. Préface du R. P. Valensin S. J. Paris, Perrin, 1921. In-16 de xii-257 p. Prix : 7 francs.

Diverses traductions ont déjà fait goûter en France l'œuvre apologétique et littéraire de l'illustre converti. Celle-ci le fera connaître comme mystique. L'inspiration religieuse de l'auteur est au niveau du sujet. « Peu d'ouvrages, écrit le P. Valensin, parlent de Jésus-Christ, comme celui-ci, — avec un accent aussi neuf, aussi persuasif et aussi émouvant ». C'est dire combien il faut remercier la traductrice de l'avoir mis à la portée de tous.

Ch. T.

Résultat du Concours de l'année 1921-1922.

Le sujet du concours annuel de la Faculté était le suivant : *La conception de la religion dans Jérémie et Ezéchiel*.

Bien des historiens de la religion d'Israël ont prétendu que ces deux prophètes n'avaient pas la même conception des relations qui doivent exister entre les hommes et Dieu. D'après ces historiens, Jérémie serait le créateur de l'individualisme et le principal prédicateur de la religion intérieure. Ezéchiel, par contre, aurait introduit le formalisme dans le culte, et, en quelque sorte, préparé les voies au *code sacerdotal*. Jérémie aurait développé la religion dans sa forme la plus pure, Ezéchiel l'aurait abaissée et conduite vers le pharisaïsme. La comparaison des deux prophètes offrait donc un sujet du plus haut intérêt.

Deux travaux ont été présentés, l'un sans devise, l'autre portant la devise : *Ex umbra in veritatem*.

Le premier travail ne manque pas d'un certain mérite. L'auteur explique un grand nombre de passages de Jérémie et d'Ezéchiel ; mais il n'aborde pas la question qui était le point essentiel du sujet. Il vise à faire une œuvre d'édification plutôt qu'une étude scientifique.

Digitized by Google

Le second travail dénote la connaissance des questions que soulève la critique de l'Ancien Testament. Dans une courte introduction, l'auteur expose d'abord le point de vue d'après lequel il va étudier la religion des deux prophètes : il se propose de réfuter les vues radicales de certains historiens de la religion d'Israël. Il divise son travail en deux parties : partie analytique et partie synthétique. Dans la première partie, s'appliquant à une analyse très minutieuse des textes, il fait une étude comparée des idées religieuses des deux prophètes : relations entre Dieu et le peuple, entre Jahweh et l'individu. Il précise le rôle de Jérémie et d'Ezéchiel : le premier n'a pas introduit l'individualisme ni le caractère intérieur de la religion, il en a seulement été le plus ardent propagateur ; le second n'a pas envisagé exclusivement le caractère extérieur de la religion, mais il l'a accentué d'une manière spéciale à cause des circonstances particulières de l'exil. Dans la seconde partie l'auteur développe ses conclusions et les oppose aux vues radicales qu'il s'était proposé de réfuter dans l'introduction.

D'après cette courte analyse, on peut juger de l'importance de ce travail. Mais on doit reprocher à l'auteur d'avoir adopté un plan ayant un caractère artificiel, et de s'être trop placé sur le terrain de la polémique. Toutefois ce défaut de méthode ne fait pas oublier de remarquables qualités de fond. L'auteur connaît bien la littérature du sujet en langues française et allemande, et son travail dénote une étude très attentive du texte des prophètes. Son exposé est toujours clair et suppose une grande somme de travail et un esprit initié aux problèmes fondamentaux de la critique de l'Ancien Testament. La Faculté a décidé de lui accorder le prix de mille francs destiné à ce concours.

L'auteur est M. l'abbé Charles Kuven, du diocèse de Strasbourg, étudiant à la Faculté.

Sujet du Concours de l'année 1922-1923.

La Faculté propose comme sujet de concours le thème suivant : *La théorie conciliaire à l'époque du Grand Schisme d'Occident.* Les mémoires devront être adressés à M. le doyen Lang, 47, rue du Maréchal Foch, avant le 1er avril 1923. Ils peuvent être rédigés en français ou en allemand. Les auteurs mettront une devise en tête de leurs manuscrits. Une enveloppe cachetée, revêtue de la même devise, contiendra leurs noms et leurs adresses.

Le Gérant : E. DE BOCCARD.

Le Puy-en-Velay. — Imp. Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23

Digitized by Google

L'UNION DES ÉGLISES D'ORIENT ET D'OCCIDENT

D'APRÈS UNE CORRESPONDANCE INÉDITE

ENTRE BAUTAIN, METSCHERSKY ET A. MOURAVIEFF

(1834-1837).

Nous avons trouvé dans la bibliothèque du collège de Juilly, copiées sur deux grands cahiers in-quarto, un certain nombre de lettres que Bautain écrivit ou reçut entre 1830 et 1840. Parmi ces lettres se rencontrent à leur date celles que nous publions ici, et qu'en raison de leur intérêt particulier nous croyons devoir verser au dossier de l'union des Églises d'Orient et d'Occident. C'est en effet cette union qui constitue, sinon leur objet unique, du moins leur unité d'inspiration et leur lien. Elle fournit la perspective dans laquelle les premières agitent divers problèmes de philosophie religieuse ; et elle est traitée dans les dernières directement et pour elle-même. Enfin, les unes et les autres tendent à lever les préjugés et les malentendus qui, plus encore que les obstacles politiques et les circonstances défavorables, ont périodiquement fait échouer depuis mille ans tous les projets positifs de réconciliation. Peut-être ne verra-t-on pas sans intérêt comment deux russes et un français ressentirent il y a cent ans ces préjugés et ces malentendus, et comment ils s'essayèrent loyalement à les dissiper.

En cela, ils ne firent que reprendre et continuer les efforts et l'œuvre même de Joseph de Maistre. C'est incontestablement de lui qu'ils procèdent, quoique son nom ne soit à aucun instant prononcé dans leur correspondance. Car ils n'auraient vraisemblablement pas traité de l'union des Églises s'il n'avait dès le début du XIXe siècle imposé ce problème à l'attention de l'Europe et à la méditation des âmes les plus élevées et les plus éclairées. Et à coup sûr ils n'en auraient pas traité comme ils le font s'ils n'avaient tacitement accepté ses directives essentielles. Leurs idées maîtresses leur viennent de lui, en particulier le traditionalisme qui leur fournit leurs communs principes premiers. Surtout ils sui-

Digitized by Google

vent la méthode qu'il n'a cessé de pratiquer et de recommander, la méthode irénique qui fait passer les explications entre hommes de bonne foi et de bonne volonté avant les négociations entre puissances, qui vise à préparer intellectuellement et moralement l'union avant de songer à la réaliser politiquement, parce que des accords officiels n'ont chance d'être durables et féconds que s'ils sanctionnent un accord préalable des esprits et des cœurs.

Pour sa part, Joseph de Maistre n'hésita sans doute pas à essayer à l'occasion l'action politique ; l'on sait même à quels mécomptes aboutirent de ce côté les espérances qu'il mit successivement en Paul I et en Alexandre I, et les démarches qu'il fit pour décider ces maîtres de l'heure à faire sonner l'heure de la Providence. Mais avant, pendant, et surtout après ces tentatives diplomatiques, il ne cessa de multiplier en tous sens, avec une obstination, une douceur et un optimisme invincibles, les efforts de son action réconciliatrice. Ses conversations, ses lettres, ses livres, tout ce qu'il dit et tout ce qu'il écrivit, tendit invariablement à répandre sa conviction profonde que le monde ne saurait vivre sans christianisme, ni le christianisme donner tous ses fruits sans l'union effective des Eglises. C'est là ce qu'il répéta tour à tour aux dirigeants et aux dirigés, aux particuliers et au public ; et son livre capital *Du pape* ne prend tout son sens que si l'on sait qu'à ses yeux le pape est l'organe naturel et nécessaire de l'union, la pièce maîtresse d'une vraie restauration religieuse et politique de l'Europe ramenée à l'idéal de *La Chrétienté* (1).

(1) Consulter sur ce point le beau livre de M. Goyau, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre*, Paris, Perrin, 1921. On y peut voir à quel point cette pensée trouve son unité et son centre dans la perspective de l'union des Églises. Aussi paradoxal parfois dans sa vie que dans ses idées, Joseph de Maistre songea même à orienter de ce côté l'activité de la franc-maçonnerie, à laquelle il appartint pendant quinze ans. Voici en particulier le programme qu'il développa, au nom de la loge *La Sincérité* de Chambéry, dans une lettre adressée au grand maître de toutes les loges écossaises réunies, au duc Ferdinand de Brunswick-Luneburg. « Il serait bien temps, Monseigneur, d'effacer la honte de l'Europe et de l'esprit humain. A quoi nous sert de posséder une religion divine, puisque nous avons déchiré la robe sans couture ?... Ne serait-il pas digne de nous proposer l'avancement du Christianisme comme un des buts de notre ordre ? Ce projet aurait deux parties ; car il faut que chaque communion travaille par elle-même, et travaille à se rap-

Digitized by Google

En dépit de leur échec apparent, les efforts de Joseph de Maistre ne furent pas perdus ; sa pensée rayonna de tous côtés, en particulier en France et en Russie. Ici, son influence fut assez profonde pour déterminer deux courants religieux apparentés, quoique divers ; car ils devaient souvent mêler leurs eaux, en attendant qu'ils se perdissent l'un et l'autre vers le milieu du siècle dans le grand courant slavophile. D'abord un courant de traditionalisme philosophique, d'où procèda la réaction russe contre le philosophisme du XVIIIe siècle, et plus encore contre l'invasion autrement menaçante des philosophies allemandes, de l'hégélianisme en particulier. Puis un courant de traditionalisme théologique, dirigé contre le protestantisme, et par là même plus ou moins orienté du côté de l'Église catholique. Aux environs des années 1834-1837, où se place notre correspondance, le prince *Elim Metschersky* figure assez bien la première tendance, et *André Mouravieff* la seconde.

Le prince Elim Petrovitch Metschersky (1) (1808-1844) était le fils d'un procureur impérial du Saint-Synode. Lui-même, chambellan de l'empereur Nicolas, fut d'abord délégué auprès de la Cour de Sardaigne. Dans la suite, des raisons de santé l'amenèrent à se fixer d'abord à Nice, où il fonda un théâtre de société, puis à Paris, où il devait séjourner jusqu'à sa mort. Il y trouva des occupations en rapport avec ses goûts. Sur la recommandation de l'ambassadeur de Russie à Paris, le comte Pozzo di Borgo, il fut nommé « correspondant » par le ministre de l'instruction publique de Petersbourg, le comte S. S. Ouvarov. Son emploi était celui d'une sorte d' « attaché intellectuel » ; il devait s'informer sur place des mouvements d'idées en France, et en ins-

procher des autres... Jamais cette réunion n'aura lieu tant qu'elle se traitera publiquement [dans des conférences entre hommes d'Etat ou entre théologiens] ; il faut établir des comités de correspondance, composés partout par des prêtres des différentes communions, que nous aurons agrégés et initiés... Comme, suivant l'expression énergique d'un ancien Père, l'univers fut autrefois *surpris* de se trouver *arien*, il faudrait que les chrétiens modernes se trouvassent surpris de se voir réunis », *op. cit.*, pp. 41-43. C'est là le programme même de toute la vie de Joseph de Maistre.

(1) Voir *Rapport d'un russe sur l'instruction publique en France en 1842*, par André Mazon, dans les *Feuilles d'histoire*, n° 7, 1er juillet 1914, Paris, Roger et Chernovitz. Voir également l'article *Mechersky* (sic) dans la *Nouvelle biographie* de Höfers, t. XXXIV, p. 645.

Digitized by Google

truire à mesure le gouvernement russe. Grâce au salon très fréquenté de sa mère, grâce aussi à son intelligence et à son amabilité personnelles, le prince Elim sut se faire apprécier dans le monde comme « Français de Russie », et en même temps se mêler activement au mouvement romantique, alors dans son plein. Il entra en relation avec les coryphées, avec de Vigny, Musset, Victor Hugo, et se lia plus étroitement encore avec Emile Deschamps (1). Entre temps, il savait s'arracher à sa vie mondaine et littéraire pour s'occuper de philosophie. C'était précisément le moment où Petersbourg s'inquiétait le plus des succès de l'hégélianisme en Russie, et tout autant de la tournure que prenait en France le traditionalisme passé aux mains de Lamennais. On sait assez les efforts de l'ambassadeur de Russie à Rome pour obtenir la condamnation des doctrines de l'*Avenir*. Pour sa part, le prince Elim, qui admirait passionément de Maistre et de Bonald, et qui s'était même fait le propagateur de leurs doctrines auprès de ses amis, découvrit avec non moins d'enthousiasme le traditionalisme nouveau de Bautain, et fonda en lui des espérances qu'il fit partager à ses mandants. Les premiers numéros de la *Revue du Ministère de l'Instruction publique* (parus en russe) comptent plusieurs compte-rendus des œuvres de Bautain (2), inspirés, sinon composés par Metschersky, et un article étendu d'un de ses amis, A. Kraevski, critique russe des plus connus à cette époque, sur « La Philosophie de Bautain (3). » Visiblement, le prince Elim crut avoir trouvé en Bautain le philosophe officiel qu'il paraît avoir été chargé de découvrir pour son pays. Il se mit en rapports personnels avec le « philosophe de Stras-

(1) Voir le livre de H. Giraud sur *Emile Deschamps*, Paris, Champion, 1921 ; pp. 379 *sq*.

(2) Janvier 1834, pp. 271-280 ; juillet 1834, pp. 526-538 ; avril 1835, pp. 281-295 ; janvier 1836, pp. 449-460. — Nous tenons ces divers renseignements et les suivants de notre excellent collègue M. A. Mazon, professeur de langues et de littératures slaves à l'Université de Strasbourg. Qu'il nous permette de l'en remercier cordialement.

(3) Janvier 1834, pp. 317-377. — M. A. Mazon possède la correspondance échangée entre le prince Elim et Kraevski, et se propose de la publier dans l'étude qu'il prépare sur « *Le prince Elim Metschersky* ». (Etude annoncée dès 1914 sur la couverture du livre du même auteur : *Un maître du roman russe, Ivan Gontcharov*, Paris, Champion, 1914. Seule la guerre en a retardé l'achèvement.)

Digitized by Google

bourg, « d'abord en lui adressant les lettres que nous publions ici, puis en venant le voir, l'entendre et l'entretenir tout à loisir à Strasbourg même, vraisemblablement en 1835.

C'est alors qu'il passa, pour ainsi dire, la main à son ami Mouravieff, plus préoccupé pour sa part de théologie que de philosophie. André Nicolaïevitch Mouravieff (1) (1798-1874) était le frère de trois généraux du même nom, dont le troisième, Michel, devait s'illustrer si fâcheusement par la répression féroce de l'insurrection polonaise en 1863. André, le plus jeune des quatre frères, se fit connaître surtout comme écrivain. Poète, auteur de nombreux récits de voyage, il fut encore, et même surtout, écrivain religieux, le premier en l'espèce dont les œuvres écrites en russe aient eu un grand retentissement dans sa patrie. Après avoir débuté par des poésies, « *La Tauride* » et « *Le déluge* », où il imitait Milton et Klopstock, il publia en 1832 la relation d'un « *Voyage aux lieux saints* » qui fut son premier grand succès. Le tsar Nicolas, impressionné, le nomma tout aussitôt chambellan impérial au Saint-Synode (2). Ses nouvelles fonctions lui permirent d'écrire en 1836 ses célèbres *Lettres sur la messe dans l'Église catholique orientale*, qui n'eurent pas moins de onze éditions et furent traduites dans presque toutes les langues d'Europe. C'est à cette époque qu'il entra à son tour en relations personnelles avec Bautain.

Bautain (1796-1867) était alors au tournant décisif de sa vie mouvementée de philosophe-théologien. Ancien élève et disciple de Royer-Collard et de Cousin, venu à Strasbourg en 1816 tout féru des doctrines de l'Eclectisme, il les avait d'abord enseignées avec éclat au collège ro yal, puis tout aussitôt à l'Académie (1817). Converti en 1821 par l'influence de Mlle Humann, alsacienne du plus haut mérite, et elle-même philosophe, il avait abandonné l'Éclectisme pour se constituer une doctrine personnelle, *la philo-*

(1) Voir Brockhaus et Efron, *Dictionnaire encyclopédique russe* (en russe), article *André Mouravieff*.

(2) Et non pas *procureur du Saint-Synode*, comme le porte à tort la copie de ses lettres. Nous n'avons pas cru devoir reproduire ici cette erreur. La suite officielle des procureurs du Saint-Synode, pour les temps qui nous intéressent, est celle-ci : *Metschersky*, 1817-1833 ; *Netschaïeff*, 1833-1836 ; et enfin, de 1836 à 1855, le fameux général de cavalerie *Comte Protasoff*, à qui la faveur de l'empereur Nicolas valut cette vocation inattendue.

Digitized by Google

sophie de Strasbourg, que professaient avec lui des disciples enthousiastes, « l'École de Strasbourg » : philosophie et école que les circonstances faisaient peu à peu opposer à la philosophie de Lamennais et à l'école de La Chesnaie. Comme Lamennais, Bautain reprenait le fonds commun du traditionalisme formulé par de Maistre et de Bonald ; comme lui encore, il transformait ce fonds, mais en un sens tout différent. Dans la tradition, il ne voyait plus que le canal de la foi religieuse, et non pas ce décevant « sens commun » que Lamennais allait démocratisant de plus en plus. D'autre part, et c'était là l'originalité de sa méthode, la foi lui fournissait les principes en même temps que les conclusions de ses doctrines. Il dénonçait l'impuissance radicale de la raison à parvenir sans la foi aux vérités spécifiquement philosophiques, telles que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Il ne cessait de protester contre tout rationalisme, contre toute « philosophie séparée ». Sa philosophie à lui était indissolublement une théologie, et, qui plus est, une « théologie expérimentale », fondée sur l'expérience vécue des dogmes chrétiens, et toute pénétrée d'intuitionisme mystique (ses ennemis disaient d'illuminisme). Finalement, cette philosophie n'était, et ne voulait être, qu'une explicitation et une systématisation rationnelle de la foi ; elle la présupposait comme donnée initiale, et ne visait qu'à en dégager tout le contenu, pour en constituer une science transcendante capable de résoudre tous les grands problèmes (1). Traditionalisme, antimennaisianisme, fidéisme, mysticisme, il y avait là de quoi séduire nos Slaves ; et ils furent séduits en effet.

Le piquant est qu'au moment où ils venaient à Bautain, et le croyaient en passe de devenir le grand et authentique représentant de la philosophie aux yeux de l'opinion catholique française, cette opinion commençait à se détacher de lui, précisément à cause de ce qu'ils appréciaient peut-être le plus en lui, à cause de son fidéisme et de son antirationalisme. C'est en effet le 15 septembre 1834 que l'évêque de Strasbourg publia son célèbre *Avertissement sur la philosophie de M. Bautain, prêtre de notre diocèse et professeur à l'Académie de Strasbourg*, qui condamnait

(1) Voir notre étude sur *La philosophie de Louis Bautain « le philosophe de Strasbourg »*, dans la *Revue des sciences religieuses*, janvier-mars 1921, pp. 23-61, et avril-juin 1921, pp. 118-148.

Digitized by Google

les doctrines et plus encore la méthode de Bautain, et qui prenait énergiquement contre lui la défense de la raison. Ce fut là le début d'une polémique retentissante, dont on perçoit à peine les échos dans les lettres écrites par le philosophe de Strasbourg à ses amis russes. Cependant, elle a dû en troubler maintes fois la rédaction. Peut-être même, comme nous le dirons tout à l'heure, le dénouement de cette polémique ne fut-il pas sans rapports avec la brusque interruption d'une correspondance que nous allons voir s'arrêter au moment où elle est le plus vivement engagée, dans la pleine cordialité des âmes et dans la pleine lumière des intelligences.

I. — Le prince Elim Metschersky et Bautain. La philosophie chrétienne.

Metschersky à Bautain.

Paris, 23 mars 1834.

Monsieur,

Vous ne devez pas être étonné si tous les hommes qui appellent sincèrement de leurs vœux l'alliance de la science et de la Religion se reconnaissent vos disciples et saluent avec joie votre apparition dans le monde philosophique. J'ose donc me flatter que vous voudrez bien excuser la liberté que je prends de m'entretenir avec vous, sans avoir l'honneur de vous être connu. Ayant eu des rapports intimes avec plusieurs philosophes d'Allemagne (1) qui travaillent également à la grande œuvre qui doit faire passer au baptême de la science divine les créations de la science humaine, j'ai étudié avec toute l'ardeur du jeune âge les symptômes de la réaction philosophique qui semble se manifester en ce moment en faveur du christianisme. J'appartiens à un pays où la foi est vive encore, où une fausse philosophie a eu peu de prise sur les croyances religieuses profondément enracinées au cœur de toute une nation. *Je suis Russe*,... désirant faire connaître à ma patrie les faits et les idées qui ont amené cet heureux résultat. J'ai écrit il y a quelques

(1) Allusion probable à Schelling, à Baader et à Döllinger.

Digitized by Google

années un petit ouvrage que je me permets, Monsieur, de placer sous vos yeux, en vous priant de vouloir bien en prendre connaissance et m'éclairer de vos lumières (1). Je vous supplie de prendre en considération les quelques nuances qui distinguent ma foi dogmatique de la vôtre, et la partialité que ne peut éviter un esprit jeune, qui voit sa patrie, non telle qu'elle est, mais telle qu'elle devrait, telle qu'elle pourra être. Aussi je vous solliciterai d'exercer votre critique, moins sur ce qui se trouve dans mon ouvrage, que sur ce qui ne s'y trouve pas. Au surplus, cet opuscule n'est pas destiné à voir le jour; si j'y ai déposé quelques idées que je crois vraies, il leur manque d'être étayées et développées par ces études fortes et profondes que je n'ai pu faire encore.

Chargé par le gouvernement russe de le tenir au courant de tout ce qui arrive de plus important dans le domaine des sciences en France, je me suis empressé de lui faire connaître vos publications. Le Ministre de l'Instruction publique m'a témoigné le vif intérêt qui lui inspire votre tendance philosophique, en m'engageant à ne pas lui laisser ignorer tout ce qui concernera votre enseignement ultérieur. C'est dans ce but, joint au besoin d'esprit et de cœur que j'éprouve de me rapprocher de votre personne, que je vous demande la permission d'entrer en relations avec vous. Je ne m'excuserai pas de mon importunité; je le répète, les vérités philosophiques comme les vérités religieuses appartiennent à l'humanité entière; quelque soit le pays ou les hommes qui portent la *croix de la science*, ils doivent vous suivre dans la voie bienfaisante que vous leur avez ouverte, et sont en droit d'espérer que vous leur tendrez une main amie.

Agréez, Monsieur, l'hommage respectueux de mon admiration et de tous mes sentiments les plus sincères.

P.-S. — Veuillez avoir la bonté de me renvoyer cet ouvrage, lorsque vous l'aurez lu.

(1) Comme on le verra ci-dessous, il s'agit ici d'un ouvrage manuscrit qui ne fut vraisemblablement jamais publié. Metschersky était plus naturellement littérateur que philosophe.

Digitized by Google

Bautain à Metschersky.

Strasbourg, 4 avril 1834.

PRINCE,

J'ai lu avec un vif intérêt l'ouvrage dont vous avez bien voulu me donner communication. J'avais été préparé à cette lecture par la bonne lettre qui l'a précédé de quelques jours. Si le besoin de votre esprit, comme celui de votre cœur, vous porte vers moi, comptez qu'il y aura réaction de ma part, et que cette relation que vous avez bien voulu commencer ne languira pas par ma faute, ayant vivement à cœur de répondre à votre appel si honorable pour moi. Nous sommes tout à fait sur le même terrain, relativement à la science. La parole sacrée, comme source, principe et règle de la science humaine, voilà le point de départ. La parole sacrée, comme aboutissant et complément nécessaire de toutes les connaissances de l'homme et de toutes les agitations de la vie, voilà le terme; et c'est entre ces deux points qu'est tracée la vraie route du chrétien, la ligne droite sur laquelle il ne peut s'égarer ni dans la spéculation ni dans la pratique. Comme vous le dites si excellemment, il faut que la science humaine toute entière passe au baptême chrétien, et elle en ressortira toute régénérée, toute vivante, au lieu qu'aujourd'hui elle est morte. Voilà l'œuvre réservée à notre siècle, qui sera un siècle de philosophie chrétienne, comme celui qui l'a précédé a été un siècle de philosophie humaine, c'est-à-dire antireligieuse. Nous avons tout épuisé, tout usé, tout ce qui vient de l'homme et du monde; force nous est de revenir à Dieu et à sa parole, et c'est là seulement que nous trouverons la vie.

Je sympathise avec la plupart des idées que vous avez exposées dans votre ouvrage, et j'ai admiré la netteté de vos vues. On y sent la conviction, et cela fait toujours du bien à ceux qui cherchent la vérité de bonne foi. Je crois comme vous que votre patrie est destinée à jouer un grand rôle dans le monde moderne, et la preuve, c'est que tous les autres peuples en ont peur et la regardent avec inquiétude. Peut-être différons-nous un peu sur la manière d'expli-

Digitized by Google

quer l'influence russe. Je doute qu'elle soit aussi intellectuelle et morale que vous le désirez. La force de ce monde m'y paraît trop prépondérante pour cela. C'est la France qui de tous temps a marché en avant, dans le mal comme dans le bien, et je suis convaincu que c'est elle qui réparera *providentiellement* tout le mal qu'elle a été employée à faire *sataniquement*. Est-ce aussi une illusion du patriotisme chez moi? Illusion que peut-être vous n'aurez point de peine à partager; car vous nous appartenez à moitié par votre style, et le style, c'est l'homme. Du reste, Français, Russe, ou de quelque nation que ce soit, nous sommes hommes, et par dessus tout chrétiens, membres de la grande famille, de cette Église universelle, corps de J.-C., à laquelle nous devons appartenir pour l'Éternité. C'est en J.-C. fils de Dieu, sauveur des hommes, que nous devons tous nous réunir, pour ne former qu'un même corps dont il est le chef; c'est en lui que nous devons nous aimer et nous soutenir. C'est en son nom, Prince, et en lui et pour lui, que j'accepte de tout mon cœur la proposition honorable que vous voulez bien me faire. Nous n'avons qu'un Seigneur, qu'un baptême! Dieu veuille que nous n'ayons aussi qu'une foi et qu'une église; qu'il n'y ait plus ni *orient*, ni *occident*, ni *midi*, ni *septentrion*, mais une seule famille, une seule unité, tous les hommes un en J.-C., comme il est un avec son Père.

Je vous remercie, Prince, des renseignements bienveillants que vous avez bien voulu communiquer à votre gouvernement sur ma tendance philosophique. S'il l'approuve, c'est un signe que l'esprit chrétien l'anime, et alors je tiens à son estime. L'expression si cordiale de la vôtre m'a été aussi douce qu'elle m'est honorable, et je vous prie d'agréer en retour l'assurance de ma haute considération et de mes sentiments affectueux.

Metschersky à Bautain.

Sans date.

MONSIEUR,

Votre lettre si bienveillante m'a fait un sensible plaisir.

Digitized by Google

Croyez que je profiterai avec d'autant plus d'empressement de la permission que vous voulez bien m'accorder de recourir à vos lumières, que l'indulgence avec laquelle vous avez bien voulu accueillir mon ouvrage m'a prouvé que vous joignez la charité du pasteur à la tolérance du philosophe. Je suis profondément flatté de voir mes idées générales ratifiées par vous; quant à ma manière de juger la France, je suis prêt à en faire amende honorable devant vous et devant elle. J'ai écrit mon ouvrage sous l'inspiration de la dernière catastrophe politique. A cette époque le mouvement religieux commençait à peine à se manifester dans votre pays; la philosophie catholique de M. de la Mennais poussait à l'idée anti-chrétienne de la souveraineté du peuple, et je ne vous connaissais pas encore. Cependant je persiste à croire que la science chrétienne pourra se développer avec plus de rapidité en Russie qu'en France. Là, elle pourra être greffée sur un tronc sain et vigoureux : ici, il faut en jeter la graine sur un champ couvert d'ivraie; mais je crois fermement à un avenir du christianisme pour l'Europe civilisée : je crois cet avenir plus prochain pour la France que je ne le supposais jadis, car le bien comme le mal vont vite dans ce pays.

Vous mettriez, Monsieur, le comble à votre bonté, si vous vouliez bien honorer mon manuscrit de quelques remarques critiques, et ensuite me le renvoyer par la diligence, attendu que je ne possède pas d'autre copie de cet ouvrage. Je vous prierai en même temps de condescendre à me mettre au courant des publications que vous avez faites et de celles que vous préparez, afin que je puisse en faire l'acquisition et en rendre compte à mon ministre, selon le vœu qu'il m'a exprimé.

Veuillez excuser mon importunité et croire à ma vive reconnaissance et à mon cordial dévouement.

Metschersky à Bautain.

Sèvres près Paris, le 2 juillet 1833.

Un voyage que j'ai été dans le cas de faire au moment même où je venais de recevoir l'envoi que vous avez eu la

Digitized by Google

bonté de m'adresser par l'entremise de Mme de Germiny (1), m'a obligé de différer jusqu'à ce jour le plaisir de vous exprimer toute ma reconnaissance pour vos intéressantes communications. De retour depuis hier, j'ai trouvé un nouveau témoignage de votre bienveillant souvenir. Veuillez agréer mes remerciements les plus empressés.

Vos brochures précédentes sont déjà à Pétersbourg (2); votre réponse aux paroles d'un croyant ne tardera pas à les y rejoindre. J'ai été heureux de vous voir entrer dans la lice pour combattre le Titan chrétien. Je m'y attendais. Vous êtes appelé, ce me semble, à retenir le char du christianisme sur la pente où l'entraînent des hommes trop fougueux.

Le livre de M. de la Mennais m'a fait frémir. Le plus mortel ennemi du christianisme n'aurait pu mieux faire. C'est au moment où les hommes de foi ne voient de salut pour l'avenir qu'en cherchant à ramener les gouvernés et les gouvernants aux vraies doctrines chrétiennes, c'est à cette époque, dis-je, qu'un ministre de l'Évangile vient prouver aux gouvernements de l'Europe que le catholicisme peut conduire au bouleversement de la société aussi bien que la religion de Robespierre. Où cela nous mènera-t-il? C'est de quoi crier de toute la profondeur de son âme, Malheur! trois fois malheur!

J'attends avec la plus vive impatience votre formule

(1) Dame de la société alsacienne et amie fidèle de Bautain qu'elle assista de son influence dans ses polémiques.

(2) Ces brochures sont vraisemblablement les suivantes, que Bautain avait déjà publiées à cette date ; *Variétés philosophiques*, Strasbourg, 1823 ; *Propositions générales sur la vie*, thèse de doctorat en médecine, Strasbourg, 1826; *La morale de l'Évangile comparée à la morale des philosophes*, Strasbourg, 1827 ; *Motifs de conversion de plusieurs juifs et de plusieurs protestants*, Strasbourg, 1830 ; *De l'enseignement de la philosophie en France au* XIXe *siècle*, manifeste de l'École de Strasbourg, Strasbourg, 1833; *Quelques réflexions sur la doctrine du sens commun*, Strasbourg, 1833; *Quelques réflexions sur l'institution des conférences religieuses à Paris*, Paris, 1834.

Quant à la brochure dont il est ensuite question, c'est la *Réponse d'un chrétien aux Paroles d'un croyant*, sans contredit la plus forte réplique que se soit attirée Lamennais, et l'une des œuvres polémiques et critiques les mieux venues de la plume de Bautain.

Digitized by Google

complète d'une philosophie chrétienne (1), ou plutôt de la philosophie chrétienne; car j'espère toujours que la philosophie découlant du christianisme deviendra *une* comme le christianisme même. Oh, dites-moi, Monsieur, cette unité que je rêve en philosophie, que j'appelle de tous mes vœux, est-elle dans la donnée du possible, ou n'est-ce que la chimère d'un esprit jeune et inexpérimenté? Je comprends que Steward, Descartes, Kant, Schelling, Oken, Hegel, ne s'entendent pas entre eux; mais ne serait-il pas possible de voir Bautain, Lamennais, Bonald, Döllinger, Baader, ne former pour ainsi dire que les membres d'un même corps philosophique, d'une *Église de la Science*, dont le chef serait le Christ, ainsi qu'il est le chef de l'Église chrétienne? Pouvant être dans le cas d'exercer un jour quelque influence sur la direction à donner aux études philosophiques dans ma patrie, je vois avec terreur les difficultés qui se présentent de toutes parts dès qu'il s'agit d'amener la science (établie elle-même sur la base du christianisme) à l'unité des doctrines. Je ne sais à la lettre à quel saint me vouer.

Veuillez me dire ce que vous pensez de la philosophie de Baader (2); je n'ai pu encore vous questionner à son sujet.

Pardon, Monsieur, pardon de mes interpellations importunes; je vous prends pour mon confesseur en fait de religion scientifique, ne me refusez pas vos conseils et vos consolations. J'ai encore à vous remercier pour les notes dont vous avez bien voulu gratifier mon petit écrit. Je conviens parfaitement avec vous de mon exagération au sujet de la France. Malgré les encouragements que vous avez bien voulu me donner, je persiste à croire que mon ouvrage, tel qu'il est, ne peut voir le jour.

Recevez, Monsieur, l'assurance renouvellée de ma sincère vénération.

METSCHERSKY.

(1) Bautain l'avait formellement annoncée dans sa brochure *De l'enseignement de la philosophie en France au* XIXe *siècle*, sous les espèces d'un manuel de philosophie auquel il mettait la dernière main.

(2) Philosophe allemand teinté d'illuminisme, de christianisme, et même de catholicisme, dont il était en ce moment beaucoup question. Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. 10, col. 1-2.

Digitized by Google

Le même au même.

Paris, 1er septembre 1834.

MONSIEUR,

Il y a quelque temps que je vous ai écrit pour vous remercier de tout ce que vous avez bien voulu m'envoyer par l'entremise de Mme de Germiny. Je dois vous parler aujourd'hui de la vive sensation que vos publications ont produite dans ma patrie, ce pays si bien fait pour vous apprécier. Je reçus depuis peu un office de M. Ouvaroff, ministre de l'instruction publique en Russie, qui contient le passage suivant que je me fais un plaisir de transcrire littéralement :

« M. l'abbé Bautain ne sera pas fâché sans doute d'apprendre qu'il a trouvé chez nous beaucoup de lecteurs et d'amis. Son discours sur l'enseignement de la philosophie a été admirablement traduit en russe, comme vous avez pu le voir, si vous recevez exactement le journal du Ministère de l'Instruction publique. J'ai de plus adressé une circulaire aux Universités russes pour leur signaler la tendance de ce nouvel enseignement, et leur recommander d'en suivre avec attention les progrès. Nous attendons avec impatience la publication de son manuel de philosophie pour l'adopter, j'espère, pourvu que mettant de côté les spécialités catholiques, l'auteur nous donne ce qu'il promet : *une philosophie chrétienne*, si parfaitement définie dans son excellent écrit sur les Conférences ».

Votre discours sur l'enseignement de la philosophie au XIXe siècle a été en effet parfaitement bien traduit, et se trouve inséré presqu'*in extenso* dans le journal ci-dessus mentionné. Je tâcherai de me procurer un exemplaire de ce numéro pour vous l'envoyer. Bien que vous ne connaissiez pas notre langue, je présume qu'il pourra vous être agréable de posséder ce document, et de le communiquer aux Russes que vous pourrez rencontrer. Vous voyez, Monsieur, que le gouvernement russe est avide de lumière et de vérité, et qu'il fonde de grandes espérances sur vos travaux ultérieurs. Je ne puis assez rendre grâces à Dieu de ce que votre ensei-

Digitized by Google

gnement philosophique commence à être connu dans mon pays, et je me félicite d'avoir contribué à l'y faire passer avec promptitude. Voici l'impulsion donnée à cette tendance chrétienne que j'aspirais depuis longtemps à voir prendre aux études en Russie, ainsi que vous avez pu vous en convaincre par le petit écrit que je vous avais communiqué. C'est vous, Monsieur, qui avez la gloire d'avoir posé le premier jalon sur cette voie nouvelle, ouverte à l'Intelligence en Russie. Puisse ce fait heureux porter une douce consolation à votre âme si chrétienne, si *véritablement catholique*, dans le cas où vous auriez à vous plaindre de l'injustice ou de l'envie au sein de votre patrie. J'appréhende pour vous l'esprit de parti et certaines intelligences, qui, dans un but louable sans doute, repoussent cependant avec trop d'absolutisme toutes les idées de progrès. Il n'y a que trop d'individus dans le clergé français qui confondent ce que l'enseignement religieux peut avoir de mobile, avec les principes qui doivent être toujours fixes et toujours stables. Car on ne comprend pas assez que, si le fond de l'enseignement doit être invariable, sa forme doit être progressive et appliquée aux besoins du temps.

Recevez, Monsieur, l'assurance renouvellée de ma sincère vénération.

Prince METSCHERSKY.

Bautain, à Metschersky.

Strasbourg, 8 septembre 1834.

PRINCE,

Les nouvelles de Russie que vous m'avez fait l'honneur de me communiquer dans votre dernière lettre m'ont été une douce consolation, et j'en rapporte une grande partie à l'empressement que vous avez bien voulu mettre dans vos envois et aux recommandations de votre bienveillance. Il y a une grande joie à voir la vérité se répandre, et puisque je professe hautement n'avoir pas d'autre philosophie que la doctrine chrétienne, c'est à l'Évangile que j'en renvoie toute la gloire, et à Celui qui nous l'a apporté que j'en remets tout le mérite. Je suis intimement convaincu que si l'enseigne-

Digitized by Google

ment philosophique prend cette direction chrétienne que vous appréciez si bien, bientôt la foi se ranimera dans les âmes, et l'humanité civilisée aura encore de belles destinées devant elle. Heureux le pays qui en donnera le premier l'exemple. Je désire que ce soit ma patrie, notre belle France, la première le plus ordinairement en avant pour le bien comme pour le mal. Mais si, par une disposition particulière de la Providence, c'était la vôtre, je la saluerais avec respect, avec amour; car là où est la vérité et la charité, là est la patrie du chrétien.

Je vous serais extrêmement obligé si, dans vos communications avec M. le Ministre de l'Instruction publique en Russie, vous aviez la bonté de lui présenter l'expression de mon respect et de ma reconnaissance. Je m'empresserai à l'avenir de lui passer par votre entremise, si vous le permettez, ce que j'aurai l'occasion de publier.

J'éprouve en effet en France, et surtout de la part du clergé, une opposition pénible, et j'ose le dire aveugle; car ils ne connaissent pas la plupart ce qu'ils repoussent ou condamnent. Mais cela est inévitable; toutes les fois qu'on est appelé à aller en avant, à contribuer au progrès, on gêne ceux qui ne veulent pas marcher; et ils font tout ce qu'ils peuvent pour vous empêcher de remuer. C'est malheureusement ce que fait en ce moment l'autorité ecclésiastique. Elle a tellement peur qu'on ne tombe qu'elle ne veut pas qu'on marche. La cause de cette erreur est dans la confusion signalée à la fin de votre honorable lettre, de ce qui est fixe, immuable, et de ce qui de sa nature est mobile, variable.

Oui, Prince, je crois avec vous que l'unité est possible en philosophie, et je ne désespère pas de la voir s'établir. Mais ce ne peut être qu'une Unité Chrétienne, une Unité vraiment Catholique. C'est par la foi en la parole de Dieu; prise comme principe, comme point de départ, que nous pourrons seulement nous entendre; et quand une fois nous aurons admis cette divine parole, telle qu'elle nous est transmise par l'autorité instituée divinement pour la conserver et l'annoncer aux hommes (1), alors, d'accord sur les principes,

(1) Tout le développement qui suit sur la nécessité du magistère et de l'au-

Digitized by Google

nous le serons bientôt dans les conséquences, ou au moins dans les plus importantes. Mais il faut nécessairement que la *Parole Principe* soit posée uniformément devant tous, et de là la nécessité de l'autorité divinement instituée pour la proclamer; car, en toutes choses, la raison humaine ne fait point les *principes*. Alors l'esprit de l'homme pourra s'exercer activement, creuser, méditer cette parole profonde, et il en fera sortir les trésors de lumière et de science qu'elle renferme. Il ne risquera pas de s'égarer, le principe étant posé, et l'autorité l'y ramenant toujours. Ainsi le nouveau développement de l'esprit humain doit être un mélange d'autorité et de liberté. Ce sera la liberté de l'intelligence agissant sous la règle de l'autorité, et cette autorité ne peut être que divine, et par conséquent toute spirituelle. Les destinées de la philosophie sont donc identiques avec celles de la religion : ce sont deux voies qui se confondent au même but.

Baader, sur lequel vous voulez bien me demander mon avis, est un homme d'un grand mérite. Je le crois sincèrement chrétien au fond, mais peut être trop épris des idées de Saint-Martin et de Jacob Bœhme. Il aurait beaucoup plus d'influence s'il écrivait plus clairement. Mais son style est désolant. Peu de gens peuvent le comprendre. C'est une abstraction fatigante pour l'esprit, et qui ne donne rien à l'âme. C'est un des hommes les plus remarquables du siècle sous le rapport philosophique.

J'ai des excuses à vous faire, Prince, de n'avoir pas répondu plus tôt à votre lettre de juillet. Vous savez que la fin de l'année scolaire amène pour nous un surcroît d'occupations. Ne craignez pas, je vous en prie, de me gêner en rien par vos questions. Ce me sera toujours un plaisir que d'y répondre aussi bien qu'il dépendra de moi, et c'est un moyen bien utile d'entretenir les relations qui se sont formées entre nous, et qui me sont à la fois si honorables et si agréables. J'aurai l'honneur de vous adresser dans quelques

torité, pour la conservation et l'interprétation de la foi, est essentiel à la pensée de Bautain, qui est souvent revenu sur ce thème, ce qui ne l'a pas empêché d'être constamment accusé de protestantisme. Newman, auquel il s'apparente de divers côtés, a sans cesse exprimé les mêmes réserves, et connu les mêmes accusations.

Digitized by Google

jours un exemplaire d'un discours très remarquable prononcé à la distribution des prix de notre petit séminaire à Strasbourg par M. l'abbé de Bonnechose (1), un de mes amis. Le sujet est le *progrès dans l'Église*. Nous pourrons vous en envoyer ensuite plusieurs exemplaires, si vous croyez que cela puisse être utile en Russie.

Recevez, Prince, l'assurance de ma haute et affectueuse considération.

(1) Le futur évêque de Carcassonne et cardinal archevêque de Rouen. Disciple de Bautain, il était alors professeur de rhétorique au petit séminaire Saint-Louis de Strasbourg.

(A suivre).

L. Bautain.

Digitized by Google

L'ÉVOLUTION GÉNÉRALE

DE LA THÉORIE CANONIQUE DE L'IMMUNITÉ RÉELLE

depuis la publication des Clémentines jusqu'au concile de Trente.

I. — Lorsque les canonistes commencèrent, au XIIe siècle, à coordonner les droits de l'Église, le chapitre de l'Immunité fut l'un de ceux pour lesquels la législation séculière leur offrit les plus riches éléments (1). De nombreuses constitutions romaines, dont la plus importante est celle publiée par Théodose en 412 (2), dispensent toutes les églises de payer les impôts, sauf les charges ordinaires des fonds. Les rois francs accordent à chaque établissement un manse libre de tout service et des diplômes d'immunité qui, après avoir simplement interdit aux *judices* l'accès des territoires qu'ils énumèrent, finirent par abandonner aux propriétaires ou administrateurs tous les droits régaliens (3).

Les Pères, par esprit de renoncement, n'avaient attaché qu'une importance médiocre aux faveurs de l'Empire. Mais à mesure que grandirent ses richesses, l'Église compta ses privilèges parmi les éléments principaux de son patrimoine. Les papes et les écrivains du temps de la Réforme grégorienne proclameront hautement le caractère sacré de ses biens; et ainsi les immunités commenceront d'apparaître comme une suite de la consécration plutôt que comme une concession des princes. Toutefois, les maximes des restaurateurs de la discipline qui, pour dégager l'Eglise des liens du siècle, recommandent l'abandon des terres

(1) Sur les origines de la théorie canonique de l'Immunité, on pourra consulter l'étude que nous avons publiée sur l'*Immunité réelle*, thèse, Paris, 1920, et l'excellent compte rendu qui en a été donné dans le précédent numéro de cette Revue par M. V. Martin.

(2) *C. Th.*, XVI, 2, 40 (*l. placet*) = C. Just. I, 2, 7.

(3) Il faut ajouter cependant que la crainte des spoliations engagea l'Eglise franque à accepter, à proposer même de contribuer largement aux charges de la monarchie, à proclamer ses obligations pour sauver sa propriété cf. E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. II, fasc. 1, Lille, 1922.

Digitized by Google

inféodées, de toute autre ressource que les dîmes et prémices, marquent aussi bien leur empreinte dans le droit que les affirmations absolues de l'indépendance des domaines ecclésiastiques, de leur affranchissement des charges séculières (1).

C'est seulement sous l'impulsion du St-Siège, à partir de la deuxième moitié du XIIe siècle, que se constitue solidement une théorie de l'immunité. Les empiètements et les spoliations des communes obligent Alexandre III, Innocent III, Alexandre IV et Boniface VIII à définir solennellement les privilèges de l'Église (2). Peu à peu, les règles du droit civil sont en quelque sorte canonisées, les subsides caritatifs s'organisent, les laïques ne sont autorisés à lever des contributions extraordinaires qu'avec le consentement du clergé et du St-Siège qui devient seul maître d'imposer les bénéfices. En un siècle, sans modifier les lois ou la coutume, la papauté a imprimé un caractère nouveau aux anciens privilèges.

Les maîtres de Bologne avaient donné une forme didactique, qui bientôt devint classique, à l'exposé des devoirs et des libertés de l'Église : elle est soumise aux charges ordinaires, c'est-à-dire périodiques et perpétuelles (canon emphytéotique, tribut), dispensée de la superindiction, des charges à la fois extraordinaires et sordides, mais tenue de payer les contributions extraordinaires et honorables qui sont justifiées par la *pietas* (notamment l'entretien des ponts et chaussées) ou par l'utilité publique. A partir d'Hostiensis, les canonistes s'élèvent fortement contre les exactions arbitraires, ils s'efforcent de limiter aux aides les levées extraordinaires, et de développer la notion du don gratuit. Ils restreignent de diverses façons la saisie du temporel pour non-paiement et, par contre, ils étendent l'excommunication qui frappe les violateurs de l'immunité aux magistrats qui sont demeurés neutres et aux nouveaux élus qui ne réparent pas les fautes de leurs prédécesseurs.

En somme, jusqu'au XIVe siècle, la législation a été si abondante et l'accord si parfait entre glossateurs et canonistes que la

(1) Les deux thèses sont exposées par Gratien dans son *Décret* C. XXIII, q. 8.

(2) Les textes fondamentaux sont : le c. 19 du IIIe concile de Latran (1179), X, III, 49, *de immun. eccl.*, c. 4; le c. 46 du IVe concile de Latran (1215), *ib.*, c. 7 : les décrétales *Quia nonnulli*, d'Alexandre IV et *Clericis laicos* de Boniface VIII, *in* VIe, III, 23, *de immun. eccl.*, c. 1 et 3.

Digitized by Google

tâche de la doctrine fut de classer en groupes harmonieux des dispositions que l'on entend unanimement dans le sens le plus favorable à l'Église.

II. — Les progrès des législations impériale et pontificale s'arrêtent à la constitution *Hac edictali lege* de Frédéric II (1220) et à la publication des Clémentines (1313). Aucune règle canonique nouvelle ne sera promulguée et les chefs des États chrétiens confirmeront les libertés ecclésiastiques, telles que la coutume les a organisées (1). Les conciles se borneront à rappeler le droit (2); leurs plaintes et leurs censures prouvent seulement que dans tous les pays du monde, les églises subissent de continuelles exactions.

Les plus lourdes charges sont celles décrétées par la papauté. L'une des raisons pour lesquelles les papes se sont si vigoureusement élevés contre les spoliations des laïques, c'est qu'ils ont besoin des revenus des bénéfices. Peu à peu, grâce à une centralisation habile, qui sera couronnée au temps de Jean XXII, ils se sont substitués, pour la levée des impôts extraordinaires, aux princes séculiers (3). C'est à tempérer ce pouvoir absolu que s'appliquent les assemblées et les hauts dignitaires de l'Église. D'abord, les synodes et les chapitres se bornèrent à élever des protestations formelles (4). Puis, le Sacré Collège fixa, dans les Capitulations électorales, le principe qu'il devrait toujours être consulté par le pape avant qu'un impôt fût levé (5) : mais ces pactes ne furent jamais observés.

(1) V. notamment Isambert, *Recueil général*...., t. III, p. 123 : Lettres du 15 déc. 1315, par lesquelles le roi approuve la constitution de l'empereur Frédéric (*Hac edictali lege*).

(2) Les Pères du concile de Constance rappellent, dans la XIXe session, les textes relatifs aux libertés ecclésiastiques. Mansi, *Ampl. Coll.*, XXVII, 799. Au Ve concile de Latran (1516) ces libertés furent longuement détaillées au cours de la Xe session. Mansi, XXXII, col. 910, ss.

(3) Sur cette centralisation, cf. Samaran et Mollat, *La fiscalité pontificale en France au* XIVe *siècle* (Bibl. des Ec. fr. d'Ath. et de Rome, fasc. 96), Paris 1905.

(4) Depuis le début du XIIIe siècle, le clergé ne cesse de rappeler au pape que son consentement est requis par le IIIe concile de Latran : protestation toujours vaine. Jean XXII assure parfois qu'il a demandé leur avis aux évêques présents à sa cour. V. ses *Regesta* (Mollat), n. 505, 512 et ss. — Pour le XVe siècle : Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. II, Paris 1909, p. 117, s.

(5) Cette prétention fut exprimée en 1432, 1447, 1458, 1464, 1471, 1484, cf. Imbart de la Tour, *op. cit.*, t. II, p. 7.

Digitized by Google

Le mouvement conciliaire avait été fort contraire à la fiscalité romaine : à Constance, le pape fut déclaré incapable d'imposer les biens ecclésiastiques ou les clercs; on exigea qu'il réunît un concile général chaque fois qu'il aurait besoin de subsides (1) : malgré les atténuations apportées par Martin V aux termes des Pères (2), la prohibition absolue devait être souvent rappelée au cours des démêlés entre le clergé et le pape (3). Les gallicans s'en firent une arme. Mais toutes ces querelles intestines n'eurent point d'effet sur la législation. La fin du Moyen-Age fut pour la théorie de l'immunité l'ère de la doctrine. Comme dans tous les temps où le texte officiel est fixé, ce sont les interprètes qui développent le droit en l'appliquant à des cas nouveaux.

III. — C'est dire que l'évolution doctrinale sera commandée non plus par la promulgation de textes canoniques, mais par le progrès de l'exégèse et surtout par la nécessité de réagir contre les entreprises du monde laïc.

Le grand événement qui va modifier les positions des canonistes, c'est la renaissance ou le développement de l'État, c'est-à-dire de la notion de souveraineté et de la fiscalité séculière.

Au XIIe siècle, la position de l'Église est extrêmement favorable. Elle n'a, en face d'elle, que l'Empire dont la législation est le fondement positif de ses immunités, des royaumes qui ne contestent point la valeur des privilèges reconnus par le droit romain et la coutume, des villes auxquelles elle refuse, conformé-

(1) *Index Capitulum et rubricarum Protocolli Reformatorii Constantiensis*, art. 18 (Mansi, XXVIII, 286) : « *Quod Papa non imponit decimam clero vel toti vel ejus parti, nisi in concilio generali, et cum consensu concilii. Possit tamen postulare caritativum subsidium cum caritate quando res exigit* ». V. encore *Avisamenta nationis germanicae*, art. 18, *ibid.*, col. 370.

(2) Sess. 43, c. 15 (Mansi, XXVII, 1184) : « *Praecipimus et mandamus, jura quae prohibent inferioribus a Papa decimas et alia onera ecclesiis et personis ecclesiasticis imponere, districtius observari. Per nos autem nullatenus imponentur. quod et nostris successoribus judicamus non imponi generaliter super totum clerum, nisi ex magna et ardua causa et utilitate universalem ecclesiam concernente, et de consilio, et consensu ac subscriptione fratrum, et praelatorum quorum consilium faciliter haberi poterit, nec specialiter in aliquo regno, vel provincia inconsultis praelatis illius regni vel provinciae* ».

(3) Notamment lors des conflits fameux de la fin du XVe siècle en France. En 1491, Innocent VIII répond avec indignation au clergé qui résiste. V. sa bulle dans la *Collection Doat*, XV, 31.

Digitized by Google

ment aux idées courantes (qu'elle contribue à fortifier), le droit de lever des impôts. Elle se retranche sur le droit séculier qui a pourvu à sa sauvegarde.

Les expéditions en Orient, les guerres en Occident, le développement des organismes de l'administration séculière vont rendre nécessaire la restauration des impôts, qui avaient à peu près disparu, depuis la chute de l'Empire romain. Or, dans tous les États de la Chrétienté, l'Église est le plus riche des propriétaires. Les princes et les villes, loin de songer à l'exonérer, comptent surtout sur sa fortune. Solliciter, puis exploiter sa charité, jusqu'à la rendre obligatoire et régulière : telle est la politique des légistes et des gouvernements.

Ainsi, le roi de France, depuis le début du XIIIe siècle, perçoit périodiquement des décimes (1). Le consentement du pape est aisément obtenu, celui du clergé demeure une condition théorique. Tantôt c'est à Rome que les Capétiens s'adressent, invoquant le prétexte de croisades et sous la promesse tacite de ne point entraver l'action du Saint-Siège ; tantôt un accord est conclu avec une province ecclésiastique ; la décime devient le prix de la protection royale. On s'achemine vers le « régime des contrats ». Et de plus en plus, la volonté du prince sera dominante : le pape donnera des autorisations très libérales, tandis que ses agents rencontreront la résistance des officiers, des Parlements et des contribuables ; l'intérêt des églises et du peuple chrétien sera invoqué devant les conciles provinciaux avec une telle force que la soumission à toutes les charges extraordinaires apparaîtra, aux yeux des clercs, comme le vrai moyen de sauvegarder les libertés ecclésiastiques.

IV. — L'immunité de l'Église et celle des clercs n'ont jamais été bien nettement séparées. Et cela s'explique : l'autel et le ministre ont également un caractère sacré ; le revenu du bénéfice fournit au clerc son aliment ; et l'activité personnelle du clerc doit être tout entière appliquée à son office.

(1) Au XIIIe siècle, les rois de France avaient perçu une trentaine de décimes. Ils n'ont guère cessé d'en lever au XIVe siècle : près de 50 bulles de concession ont été expédiées, et il s'agit parfois de décimes biennales ou même sexennales. Au XVe siècle, les levées sont plus irrégulières. Elles deviennent ordinaires à partir du règne de François Ier et sont organisées sous une forme qui devait être définitivement fixée par les assemblées du clergé.

Digitized by Google

La confusion des privilèges était, évidemment, favorable à l'Église et aux clercs : elle permettait d'étendre aux biens des clercs l'immunité réelle, et à l'Église de rejeter les charges personnelles, en invoquant la liberté de ses ministres. La tâche des légistes fut de poser des définitions et des distinctions profitables à l'État ; de limiter l'immunité personnelle, dont le principe ne fut jamais contesté, à l'exemption de toute charge qui affecte directement, corporellement, le clerc et le détourne de sa vocation (service militaire, corvées, tutelle) ; de réduire l'immunité réelle, qui est, en somme, l'exonération des bénéfices de toute imposition extraordinaire, en établissant que le paiement de ces impôts est presque toujours, pour l'Église, un devoir sanctionné par les canons, qu'ils sont une charge du fonds, plutôt que de la personne, que l'État est maître du patrimoine ecclésiastique.

1° D'abord, ils exploitèreut contre l'Église les règles du droit canonique. Les premières atteintes aux privilèges ont toujours été portées selon ce procédé. De même que le *privilegium fori* a été limité par le rappel des textes relatifs au recrutement des clercs et des décrétales sur les clercs mariés ou bigames (1), de même on tira argument de la conduite de Jésus-Christ et des Pères pour fonder le principe de la soumission de l'Église au tribut (2). Mieux : les dispositions récentes servirent à la démonstration. Boniface VIII avait reconnu l'inutilité du consentement pontifical dans le cas de nécessité pressante (3) : les légistes ne manquèrent point de montrer en toute circonstance que les contributions demandées par le roi avaient pour objet de permettre des entreprises inévitables et urgentes, jusqu'au jour où l'on regardera la dispense de consulter le pape comme une des principales « prérogatives des lys » (4).

Cette position est encore dépassée par P. d'Ancharano qui,

(1) R. Génestal, *Le privilegium fori en France du Décret de Gratien à la fin du* XIV*e siècle*, t. I, Paris, 1921.

(2) La parole de Jésus-Christ : *Reddite Caesari*..... est répétée par tous les légistes. V. sur l'utilisation de ce texte : Olivier Martin, *L'Assemblée de Vincennes*....., Rennes, 1909, p. 110.

(3) Bulles *Romana Mater* (28 février 1297), *Etsi de statu* (3 juillet 1297), dans Rayn. a. 1297, n. 49 et 50.

(4) Ainsi s'exprime J. Ferrault dans un traité qu'il dédie à Louis XII (Bibl. Nat., *ms. lat.* 4773).

Digitized by Google

dans un conseil célèbre (1), soutient que le c. *non minus* vise uniquement les charges imposées à l'Église pour la commodité des seuls laïques. Toutes les fois qu'il y a utilité commune, qu'il s'agisse d'élever une digue pour empêcher l'inondation, d'acheter le départ d'une troupe de brigands, la levée est générale.

Tandis que dans les grands États, ce sont surtout des publicistes qui proclament des principes solennels, dans les communes italiennes, une ingéniosité persévérante et tranquille sera déployée pour soumettre pratiquement, en se couvrant de prétextes juridiques, les propriétés de l'Église au droit commun.

De sorte que l'histoire de l'immunité, à partir du XIVe siècle, est surtout l'histoire des contradictions qu'elle rencontre et de l'effort accompli par l'Église pour maintenir malgré les statuts la coutume et malgré les subtilités des légistes, la vigueur des privilèges anciens et des conciles de Latran.

2° Comme on avait limité le privilège de juridiction en élargissant le cercle des matières à raison desquelles les tribunaux séculiers sont compétents, de même on s'efforça d'étendre la notion de réalité et les conséquences qui en résultaient dans le domaine fiscal et d'interpréter à la rigueur les privilèges.

a) J. de Revigny et J. d'Arena observent avec raison que les églises ne sont pas soumises aux corvées parce que c'est là un *munus sordidum*. Mais les contributions levées pour les travaux publics, en remplacement de ces corvées, ne présentent pas le même caractère : elles sont réelles, ce qui exclut le privilège (2). Et l'on voit quelles conséquences une telle explication pouvait comporter, dans un temps où tous les services personnels tendaient à se transformer en taxes.

b) Les dialecticiens se demandent encore si les privilèges ne doivent pas être interprétés strictement à un double point de vue.

Les charges extraordinaires peuvent devenir ordinaires, et tel a été le sort de beaucoup d'entre elles, peu de temps après la restauration des impôts. P. de Belleperche, se fondant sur le droit romain, maintient l'exemption en considérant que le changement

(1) P. de Ancharano, *Consilia, Consil.* 96, n. 5. Venise, 1595, fol. 46.

(2) Cynus, *In Cod. Commentaria*, Francfort, 1578, in l. ad instructiones, fol. 5.

Digitized by Google

de catégorie ne modifie point la nature de l'impôt : mais cette opinion n'est pas incontestée (1).

On hésita encore (2) sur le point de savoir si le privilège est général, c'est-à-dire s'il s'applique à tous les biens ecclésiastiques.

Que les constitutions romaines visent tous les *loca pia*, on l'admettait sans peine (3). Mais on eût voulu — distinction très difficile à suivre pratiquement — réserver au fonds primitif l'exemption des impôts extraordinaires, et soumettre les nouveaux acquêts au droit commun.

c) Le moyen, c'était de donner aux *munera extraordinaria*, regardés jusqu'alors comme arbitraires, un caractère nettement réel, en les considérant comme des *charges éventuelles* du fonds et en leur appliquant la règle : *res transit cum onere suo*. Ce résultat ne fut pas obtenu d'un seul coup. Des textes trop formels exemptaient l'Église des impôts extraordinaires.

Parmi les statuts destinés à résoudre le problème, il en est un qui eut une grande fortune dans les commentaires. La commune de Gubbio se fit remettre par tous les habitants le *dominium* de leurs biens, permettant les aliénations pourvu que les impôts fussent payés. On empêchait ainsi que le fisc fût progressivement dépouillé par des donations sincères ou frauduleuses, de toutes ses ressources. (4)

Puis, on finit par regarder comme inutiles ces réserves expresses, en dénaturant la théorie romaine de l'*hypothèque tacite* du fisc. Cette déviation, commencée par Bartole, fut accentuée par les jurisconsultes du XVIe siècle et notamment par Gilles Thomat (5). Tous les biens, disait-on, sont originairement obligés envers le fisc, soit que leur taxe ait été inscrite aux registres publics, soit

(1) Cynus..... *in L. placet*, n. 5 (f° 4).

(2) *ibid.* n. 6.

(3) Bartole, *in I^um Lib. Cod. tit. de episc. et cler., l. omnia.*

(4) Bartole, *in I^um Lib. Cod.. tit.., in l. placet, n. 5 : « Et Eugubini fecerunt hoc multum sollenniter : quia ibi erant ecclesiae et monasteria multum potentia et quae exhauriebant totum patrimonium privatorum. Ideo providerunt et fecerunt, quod omnes cives et forenses donaverunt dominium omnium praediorum quae habebant communi : et ideo ad quemcumque perveniat, solvit tributum, et eis permittit alienare, et semper dicit salvo jure communis : et ideo ecclesia et omnes solvunt tributa ».*

(5) Aegidii Thomati Cuniensis, *de collectis, seu muneribus patrimonialibus (Tractatus illustrium..... jurisconsultorum*, Venise 1584, t. XII, f. 100).

Digitized by Google

simplement à raison de la souveraineté de l'État. Le droit de lever des collectes se fonde « sur un contrat entre le fonds et le souverain » ; une mutation, même suivie de consécration, ne peut modifier ce lien. Les fidèles, en faisant des aumônes ou des legs pieux, ne sont pas plus maîtres de priver l'État de son droit aux collectes que de décharger de la dîme les biens qu'ils aliènent à des particuliers.

3° Que l'on invoquât les licences du droit canonique ou le jeu du droit privé, le prince était mis en mesure de taxer les biens ecclésiastiques toutes les fois qu'il avait besoin d'argent. Les publicistes, en le constatant, ne proclament donc point un principe révolutionnaire. Mais leur originalité réside dans le point de départ de leurs développements, qui est la souveraineté du roi et dans les conséquences extrêmes qu'ils tirent presque toujours de leurs théories.

Les immunités ne sont, à leurs yeux, que des *libertés octroyées* par les princes (1). Les lois romaines n'ont point pour eux d'autorité propre et les chartes sont révocables. Allègue-t-on la prescription plusieurs fois centenaire? Ils regardent ce long relâchement comme créant à l'Église des devoirs plus étendus. Les privilèges, accordés sous la réserve que le bien public n'en souffrira point, tombent à l'instant du péril.

On ne se bornera pas à soumettre l'Église au droit commun. La *Disputatio inter clericum et militem* et le *Songe du Verger* autorisent le roi à contrôler l'emploi des biens ecclésiastiques. Les clercs n'y doivent prendre que leurs aliments et le plus pieux usage que l'on puisse faire du reste, c'est de le destiner au salut du peuple chrétien, de l'homme « temple spirituel ». Le patrimoine de l'Église, et non pas seulement ses revenus, se trouve ainsi à la disposition du roi. Et d'assez nombreux utopistes envisagent une confiscation pure et simple (2).

V. — Si les canonistes ont pu négliger les projets d'expropriation qui ne menaçaient point sérieusement les biens ecclésiasti-

(1) Nous résumons ici les idées exprimées notamment dans la *Disputatio super potestate praelatis ecclesiæ atque principibus terrarum commissa* (Goldast, t. I, p. 13-18) et dans le *Songe du Verger*.

(2) P. Dubois, De *recuperatione*.... éd. Langlois. V. notamment p. 14, 30, 40 et ss; 123 et ss. La même opinion est professée par Marsile de Padoue et le mouvement de la Réforme lui donnera beaucoup d'ampleur.

Digitized by Google

ques, ils ont discuté avec soin les interprétations des jurisconsultes. Non point que l'on doive se représenter romanistes et canonistes comme rangés en deux camps hostiles. D'abord, il y a des divergences graves dans le sein de l'un et l'autre groupes. Sur la seule question des *munera extraordinaria*, la plus vigoureuse opposition aux théories de Bartole est celle de Jason (1), et Panormitanus est fort loin d'adopter l'idée de la *pietas*, c'est-à-dire de l'obligation de fournir les subsides caritatifs, telle qu'elle est présentée par Joh. Andreae (2). Et les lois civiles sont si favorables à l'Église que l'on ira jusqu'à tirer de l'Auth. *Item nulla Communitas* l'immunité des charges ordinaires (3).

La théorie de l'immunité a donc été exposée concurremment par les commentateurs des deux droits. Et si l'on veut marquer les étapes de ses progrès, il faut faire une place aussi large aux dialecticiens qui renouvellent l'exégèse des lois romaines qu'à Panormitanus qui couronne par une synthèse vigoureuse l'œuvre de la doctrine : les inventions, assez rares dans ses exposés, sont nulles dans le siècle qui l'a précédé (4). Après lui, les traités spéciaux se multiplieront : ceux de Jean Loup et de Jérôme Albani ont une certaine ampleur. Les autres — et ils sont très nombreux (5) — ne présentent pas un seul argument nouveau.

VI. — Les canonistes continuèrent de s'inspirer des classifications proposées par les romanistes. Avec Bartole (6), ils distinguent trois catégories de *munera* : *patrimonialia*, qui frappent immédiatement les biens, comme les décimes, les dîmes et que Panormitanus divise en trois groupes (7); *personalia*, qui affec-

(1) Jason, *in 1a Cod. partem Commentaria*, *in l. placet*, n. 13 et 17 (*1e Lectura*) et n. 16 (*2e lectura*).

(2) Panormitanus, *in c. non minus*, n. 18.

(3) Cynus pense que cette Auth. a corrigé la *l. placet*. V. son commentaire sur cette loi, n. 3.

(4) Il nous paraît tout à fait inutile de citer les opinions, toujours impersonnelles, des plus notables docteurs : ils n'ont pas médité sur ce problème de l'immunité. Panormitanus a tout dit.

(5) La plupart ont été imprimés dans les *Tractatus illustrium.... jurisconsultorum*, Venise 1584, t. XII et t. XIII.

(6) Bart., *in l. placet*, n. 9, ss.

(7) Panormitanus, *in C. non minus*, n. 16.

Digitized by Google

tent la personne sans tenir compte de ses facultés ; *mixta*, imposés à la personne à raison de sa fortune et que l'on appelle collectes. L'Église n'est tenue de payer que les *patrimonialia ordinaria*. Panormitanus rejette la doctrine qui, traditionnellement, justifie les charges extraordinaires que la piété inspire, et il s'élève avec force contre les diverses raisons que l'on invoque pour fonder le droit de l'État d'imposer l'Église (1). Ni la nécessité imprévue, ni l'utilité publique n'autorisent le prince à prélever la moindre somme sur des biens qui sont consacrés à Dieu, soustraits par son ordre à toute domination temporelle et sur lesquels les *onera patrimonialia* eux-mêmes ne portent qu'autant qu'ils sont spécifiés dans l'acte de donation, *ex pacto* (2). Obligation contractuelle et don gratuit : tels sont donc les aspects de la contribution ecclésiastique.

VII. — La discussion fut vive sur la mesure de la liberté laissée à l'Église par les canons, en présence d'un besoin urgent de la Communauté.

Panormitanus distingue (3) ; si l'intérêt des églises n'est qu'indirectement engagé, elles ne sont pas tenues, car leur immunité consiste en ceci qu'elles n'ont pas à soutenir les entreprises utiles aux laïques. Mais si, directement, leurs biens sont menacés en même temps que ceux des laïques (par exemple une bande ravage un pays, rançonnant indistinctement tous les domaines), elles doivent contribuer. Comme les fonds ne sont pas immédiatement grevés et qu'il s'agit d'une collecte, il faut le consentement du clergé, que l'on ne pourrait d'office imposer. S'il refuse son assistance, sans cause légitime, les laïques imploreront le concours de

(1) Jason, *in l. placet*, (2a *Lectura*) n. 16, dénie à l'Etat le droit d'imposer l'Eglise pour la défendre contre les grandes compagnies, parce que les lois civiles la dispensent des *superindicta*. Honoré Bonet donne une raison plus élevée : l'Eglise ne doit pas contribuer à verser le sang.

(2) Panormitanus, *in c. minus*, n. 16.

(3) Panormitanus, *in c. non minus*, c. 20. « *Aut necessitas, vel utilitas imminens concernit utilitatem ecclesiarum a remotis per quamdam consequentiam et tunc tex. apertus est hic quod ecclesiae non tenentur... Aut necessitas vel utilitas concernit de directo utilitatem ecclesiarum et laicorum, ut puta prava societas territorium, civitates incendit, devastat, consumit, in quo ecclesia habet multas possessiones, et tunc dico quod ecclesia deberet contribuere sed non ad solam deliberationem laicorum...* »

Digitized by Google

l'évêque, qui le contraindra (1). Et dans le cas où la dépense aurait pour objet non seulement l'utilité publique mais encore l'utilité particulière des biens ecclésiastiques, Panormitanus pense qu'il n'y aurait pas lieu de demander au pape son avis (2).

Autant Panormitanus est libéral quand il s'agit de secourir les pauvres, autant il interprète strictement la condition que les ressources des laïques doivent être insuffisantes. Aux riches de supporter les charges du siècle (3). Par contre, si l'objet de l'imposition présente un intérêt immédiat pour l'Église, elle paiera sa part, quelles que soient la dénomination des taxes et leur forme (4).

VIII. — Contre les artifices de la pratique, les canonistes ne multiplièrent point les arguments. Le C. *Quia nonnulli*, où ils auraient pu trouver la condamnation de toute imposition mise sur les nouveaux acquêts, ne leur inspira que des réflexions superficielles.

Les opinions de Bartole furent combattues par Jason, qui tient pour frauduleux le statut de Gubbio (5). Les tentatives faites pour imposer directement les hommes des églises sont dénoncées par J. Le Moine comme fraudes à la loi, mais on ne refusa point à l'État quelques droits sur les colons partiaires (6).

IX. — Les doutes sur la sanction des obligations de l'Église ne furent pas éclaircis. On accordait généralement que le non-paiement des redevances féodales entraîne la reprise du fief. La discussion semble avoir été plus vive en ce qui concerne le tribut et le canon emphytéotique. L'Archidiacre, suivant l'opinion de G. de Trani et de P. de Belleperche, veut que la l. *Si divina* ne

(1) Ibid. «... *Fateor tamen quod si clerus non vellet sine legitima causa consentire quod populus poterit officium superioris ecclesiastici implorare, ut compellat clerum ad consentiendum et contribuendum...* »

(2) Ibid. « *Puto etiam quod in hoc casu non habebit locum dispositio c. adversus, ut Romanus Pontifex prius consulatur, quia impensa est fienda non solum propter utilitatem publicam, sed etiam propter utilitatem privatam bonorum ecclesiarum et sumus extra casum illius c. adversus. facit c. 1 et 2 de censibus. Et nota diligenter haec dicta mea, quia optima et nemo sentit...* »

(3) Panormitanus. *Consilia, 2a pars, Cons.*, XIII, n. 2 et *Cons.*, III, n. 4.

(4) Panormitanus, *Consil.*, 2a *pars. Cons.*, XIII, n. 3.

(5) Jason, *in l. placet, 1a lectura*, n. 17; *2a lectura*, n. 21.

(6) Fred. de Senis, *Consil.* 106.

Digitized by Google

s'applique qu'au domaine impérial, alors que les grands canonistes du XIIIe siècle l'avaient appliquée à l'Église (1).

X. — La responsabilité des violateurs de l'immunité fut recherchée avec d'autant plus de soin que les atteintes à la liberté de l'Église sont plus répétées.

La juridiction ecclésiastique se réserve la connaissance des délits contre l'immunité parce qu'ils constituent un *sacrilège* au même titre que la violation du *privilegium canonis* (2). Bien que l'*universitas* soit coupable, ce sont ses représentants qui subissent la peine. Dépassant, sur ce point encore, les explications d'Innocent IV, Panormitanus introduit des distinctions nombreuses.

1° Celui qui se trouvait à la tête de la communauté lorsque fut imposée la collecte, s'il y a prêté les mains, sera excommunié après monition et, dans tous les cas, tenu de réparer le tort causé à l'Église. La communauté fournit-elle une satisfaction congruente? Il devra simplement se soumettre pour son délit propre, à l'*arbitrium judicis* (3).

S'il a résisté dans la mesure de ses forces, Joh. Andreae, suivi par la plupart des docteurs, le tient pour responsable tant qu'il n'a pas résigné ses fonctions. Panormitanus le dégage, conformément à la lettre du *c. non minus* (4). Enfin, sa neutralité au moment du crime et sa passivité subséquente sont punis, car il doit descendre d'un siège d'iniquité, refuser le gouvernement d'une ville hostile à l'Église, et Panormitanus reconnait avec regret que cette même raison peut rendre nécessaire la démission du recteur qui a vainement fait opposition (5).

2° Le successeur n'est pas lié *ipso facto* par la sentence qui a frappé son prédécesseur, mais seulement s'il néglige, dans le mois de son entrée en charge, de satisfaire ou de pousser l'*universitas* dans la voie des réparations (à supposer que la collecte ait profité à l'*universitas* et non pas seulement à ses anciens chefs (6). On

(1) Guidonis a Baiiso, archidiaconus Bononiensis, *Rosarium seu in Decretorum volumen Commentaria*, *in c. generaliter*, n. 2 (éd. Venise, 1601, f° 258).

(2) Panormitanus, *in c. adversus*, n. 5.

(3) *Ibid.*, n. 20.

(4) Panormitanus, *in c. Adversus*, n. 20.

(5) *Ibid.*, n. 21.

(6) *Ibid.*, n. 16, n. 22.

Digitized by Google

discute si ses efforts, même non couronnés de succès, suffisent à le mettre hors de cause. Panormitanus lui conseille de se démettre s'ils sont vains (1).

3° Les conseillers qui ont donné un avis favorable à l'imposition sont, naturellement, excommuniés. On se demande seulement s'ils sont responsables *in solidum* ou *pro parte*. Même solution et même question s'ils ont gardé le silence, car ils ont alors manqué à leur devoir professionnel. S'ils ont résisté, le mieux serait encore qu'ils renonçassent à leur office (2).

Dès l'instant où les charges sont arbitrairement imposées à l'Église, les actes des coupables sont nuls, même s'il n'y a pas eu monition, même si l'excommunication est ignorée et si l'on tolère dans son office l'excommunié. C'est là un principe ancien dont on discute seulement la portée. S'applique-t-il seulement aux actes contraires à l'Église? Joh. Andreae, et Panormitanus, qui, d'ailleurs, voit dans le c. *adversus* une aggravation, sur ce point, du c. *non minus*, l'étendent à toutes les constitutions, à tous les actes des coupables (3). Si l'on objecte que le délaissement de l'office marque la fin de la responsabilité de l'administrateur, il est aisé de répondre que la responsabilité délictuelle subsiste (4).

XI. — La justification systématique de l'immunité ne fut guère entreprise avant le xve siècle. Il suffisait aux canonistes de s'appuyer sur les lois et les décrétales dont nul ne contestait l'autorité.

Sans doute, l'exemption des charges a toujours été regardée comme conforme aux Ecritures. Les commentateurs du Haut Moyen Age ont vu dans la Genèse et dans le premier Livre d'Esdras la figure des libertés ecclésiastiques, et la parole de Jésus-Christ : *Ergo filii sunt liberi* a eu dès le viiie siècle, notamment dans les chrétientés insulaires, une grande fortune (5). Mais il ne fut vraiment utile de rechercher la justification théologique de l'immunité qu'à l'époque moderne, quand la contradiction du siècle s'éleva.

(1) Panormitanus, *in c. Adversus*, n. 22.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, n. 11, ss.
(4) *Ibid.*, n. 16.
(5) *Hibernensis* (éd. Wasserschleben), lib. XXV, c. 10 : *S. Odonis, archiep. Cantuar. Constitutiones*, C, 1 (Migne, *P. L.* t. 133, col. 946).

Digitized by Google

Longtemps encore, les canonistes suivirent dans la controverse la méthode des post-glossateurs; ils multiplièrent les citations nouvelles. Lorsque Jean Loup de Ségovie écrit son ouvrage pour la restitution des gabelles payées par les églises de Sienne, il énumère les passages de l'Ancien Testament relatifs aux exemptions dont jouissait le sacerdoce d'Israël, afin d'établir la supériorité des lois ecclésiastiques, l'indépendance de l'Église (1).

A partir de la Renaissance, on mit une certaine affectation à rechercher dans les philosophes anciens et dans les déductions logiques la preuve de l'immunité (2). La promesse du sacre est aussi rappelée (3). On renforce ainsi, par tous les moyens, l'autorité des privilèges.

Enfin, la vanité de ces jeux d'école ayant été reconnue, on chercha, dans des apologies, à *prouver* les droits de l'Église. Et cette méthode devait conduire à des affirmations énergiques. Le premier auteur qui se fasse gloire de préférer à l'accumulation des références les raisonnements, Jérôme Albani, n'hésite pas à soutenir l'immunité totale (4). Il n'y a point, pour lui, différence de nature entre les anciens et les nouveaux acquêts : tout bien consacré à Dieu est soustrait aux usages profanes. Les païens l'admettaient : comment des chrétiens en douteraient-ils? Le droit naturel justifie l'immunité, de même que la raison naturelle reconnaît l'existence de Dieu, la nécessité d'un culte et de dotations cultuelles, sacrées comme appartenant à la divinité (5). Pourquoi ne pas étendre à tous les bénéfices la condition favorable du manse (6)?

Que si l'on objecte les droits acquis par l'État, il est aisé de montrer que le privilège de l'Église l'emporte sur ceux du fisc (7)? Dira-t-on que nul ne peut transmettre plus de droits qu'il

(1) Joh. Lupi, *de libertate ecclesiastica*, *1a pars* q. 2 n. 1, s; q. 11 et 12 (*Tract. illustr.... jurisconsultorum*, t. XIII, 1a pars.).

(2) V. par ex. B. du Rozier, Bibl. Nat., *ms. lat.*, 4232, fol. 575; v. encore Bibl. Nat., *coll. Languedoc (Bénédictins)*, vol. LII, fol. 18.

(3) B. du Rozier, *loc. cit.*, fol. 568.

(4) Hier. Albani, *De immunitate ecclesiarum* (*Tract. illustrium jurisconsultorum*, t. XIII, *2a pars*.). Ce traité, composé en 1553, est adressé à Jules III.

(5) *Ibid.*, n. 9 à 17.

(6) *Ibid.*, n. 23 à 29.

(7) *Ibid.*, n. 37, ss.

Digitized by Google

n'en possède et que le bien donné passe avec ses charges ? Il est clair que le privilège naît dès l'instant où l'Église reçoit un bien, de même que la souveraineté naît dans la personne de l'Empereur, et ne lui est point transmise par les électeurs (1). Ce sont les *fruits* que l'on taxe et non point les fonds, et comme ils se forment sous la juridiction ecclésiastique, le pouvoir séculier n'a sur eux aucune prise (2). Ils sont soumis aux impositions pontificales et on ne saurait admettre qu'ils subissent une seconde sujétion (3).

XII. — Sans doute, l'opinion de Jérôme Albani est peu courante, et l'auteur s'en flatte. Mais outre qu'elle émane d'une personnalité considérable, elle sera répétée, au moins en partie, par les canonistes modernes et elle caractérise nettement le mouvement de réaction de l'Église contre les attaques ou les contestations auxquelles sont en butte ses immunités. La contradiction a rendu nécessaire une affirmation catégorique et extrême.

C'est par là que la doctrine va se modifier. En somme, jusqu'au milieu du XVIe siècle, elle a gardé les formes que lui ont données Innocent IV et Hostiensis. Par divers côtés, elle s'est élargie, en adoptant une explication plus exacte des termes et de l'esprit du droit romain, une théorie assez libérale de la subrogation des charges et de l'utilité commune. Mais, obligée de chercher son appui dans le droit divin et dans la consécration, elle deviendra rigoureuse. On s'achemine vers la *thèse*, d'autant plus absolue que la fiscalité séculière méprise les prescriptions canoniques; le consentement du pape n'est plus demandé, celui du clergé demeure de pure forme. La pratique est si indépendante des principes que ceux-ci n'obéissent plus qu'à la logique. Ils seront, quand le divorce aura été consommé entre l'Église et les États, d'une grande rigueur.

Le Concile de Trente, dans sa XXe session, rappela en termes généraux et modérés que les princes doivent respecter l'Église et réprimer toute atteinte portée par leurs sujets à ses droits (4).

(1) *Ibid.*, n. 33, ss.
(2) *Ibid.*, n. 42 à 52.
(3) *Ibid.*, n. 65, ss.
(4) Conc. Trident., sess. XXV, c. 20, *apud* Mansi, XXXIII, 101, s.

Digitized by Google

Entre cette disposition et les canons, qu'elle rénove, des IIIe et IVe Conciles de Latran, il y a une différence fondamentale. Alexandre III et Innocent III promulguaient des règles que la pratique avait suggérées, éprouvées ; les docteurs de la Réforme catholique formulaient une vérité en opposition avec les nouveaux usages des gouvernements séculiers.

Le recul des immunités ecclésiastiques est un des plus notables signes de la décadence des « libertés » de l'Église, qui commença bien peu de temps après la mort d'Innocent III. Des causes nombreuses sont soustraites aux officialités, les puissances laïques prennent dans les élections épiscopales un rôle prépondérant, les clergés nationaux, délivrés de la centralisation romaine, tombent sous la dépendance des princes.

Mais la dégradation des privilèges n'entraîne pas un affaiblissement de la doctrine. Les principes vont se figer en des formules immuables et fermes, parce qu'ils ne subissent plus les ébranlements et les déformations qui résultaient de leur application pratique.

Les négations du monde moderne rendront nécessaire l'affirmation du droit divin.

Gabriel Le Bras.

Digitized by Google

IMMIXTIO ET CONSECRATIO

A l'office du vendredi saint appelé messe des Présanctifiés, on place sur l'autel un calice contenant un peu de vin additionné de quelques gouttes d'eau et le célébrant y plonge une parcelle d'hostie consacrée, provenant de la messe du jour précédent. Plusieurs liturgistes anciens pensèrent que le contact de l'hostie entraînait la consécration du vin. Cette opinion trouva accueil dans un grand nombre de livres liturgiques, missels, pontificaux, ordinaires, parmi les rubriques du vendredi saint. En préparant la publication des *Ordines romani*, Mabillon rencontra ces textes et se préoccupa de les expliquer en les rapprochant des commentaires liturgiques de la même époque. Cette étude fait l'objet des chapitres XII et XIII, dans le *Commentarius praevius* placé en tête de son édition des *Ordines* (1). Il la compléta par quelques recherches sur le mélange du vin consacré et du vin ordinaire (2).

La question n'était pas nouvelle. Baronius, sans s'expliquer davantage sur les sources de son information, l'avait tranchée un peu sommairement. Selon lui, toute l'antiquité chrétienne aurait cru à la transsubstantiation du vin par l'immixtion de l'hostie consacrée (3).

Bossuet n'accepta pas cette opinion du savant cardinal. Dans son *Traité de la communion sous les deux espèces*, publié en 1682, il allégua la messe du vendredi saint comme l'une des circonstances où l'Église ancienne avait coutume de ne communier que sous l'espèce du pain (4).

Deux réponses protestantes lui furent opposées dès l'année suivante. L'une, intitulée *Réponse au livre de Mr l'Evêque de Meaux de la communion sous les deux espèces* (5), était de Matthieu

(1) MABILLON, *Museum Italicum*, t. II, Paris, 1689, p. LXXVI-XCII. Ce volume a été réimprimé par MIGNE, *P. L.*, t. LXXVIII.

(2) *Ibid.*, p. LVII-LIX, XCII-XCV.

(3) *Annales eccl., ad ann.* 1192, n. 21-24 ; éd. de Lucques, t. XIX, 1746, p. 665-667.

(4) P. 117-142.

(5) Sans nom d'auteur ni lieu d'impression, 1683.

Digitized by Google

de Larroque, savant ministre de Rouen, qui s'était déjà fait connaître par une *Histoire de l'Eucharistie* (1). L'autre, *Réponse au traité de M. Bossuet touchant la communion sous les deux espèces*, également anonyme, avait pour auteur N. Aubert du Versé (2). Les deux polémistes reprochèrent à Bossuet d'avoir mal interprété les textes anciens. La communion du vendredi saint, prétendaient-ils, comportait jadis la distribution des deux espèces, le vin ayant été consacré par le contact de l'hostie réservée (3). Bossuet prépara aussitôt une ardente réfutation de ces deux opuscules. Mais, on ne sait pour quelle raison, il ne la donna pas au public. *La Tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce, contre les Réponses de deux auteurs protestans*, ne fut imprimée qu'en 1753 (4). La théorie de la consécration par mélange ou contact y est abondamment débattue (5). Nous ne nous arrêterons pas à examiner la valeur des arguments avancés de part et d'autre car, le travail de Mabillon n'ayant pas encore vu le jour, la discussion entre Bossuet et ses adversaires ne porte que sur quelques textes depuis longtemps connus.

Aux documents groupés par Mabillon s'ajoutèrent bientôt ceux que recueillit Dom Martène, en rassemblant les matériaux de son

(1) Publiée sous l'anonymat à Amsterdam, en 1669, chez Elzevier. Une seconde édition « revue et corrigée » parut en 1671, sous le nom de « Matthieu Larrogue (*sic*), ministre de Vitré ».

(2) « A Cologne, chez Pierre Marteau, 1683 ».

(3) Larroque, *op. cit.*, p. 199-223 ; Du Versé, *op. cit.*, p. 241-262.

(4) Tome III des *Œuvres posthumes de messire Jacques-Bénigne Bossuet... pour servir de supplément aux dix-sept volumes de ses ouvrages ci-devant publiés in-4°*, Amsterdam, aux dépens de la Compagnie, 1753. Cette édition fut l'œuvre de Charles-François Le Roi. Matthieu de Larroque était mort à Rouen le 31 janvier 1684. Un ouvrage qu'il avait laissé manuscrit fut publié en 1688 par son fils Daniel, qui inséra, après la préface, une courte biographie de l'auteur. La controverse avec l'évêque de Meaux y est racontée et Daniel de Larroque croit que l'argumentation paternelle avait à tel point déconcerté Bossuet, *ut nil responsi unquam regesserit strenuus ille Miles Ecclesiae Romanae* (*Mathaei Larroquani, Adversariorum sacrorum libri tres. Opus posthumum. Accessit diatriba de Legione fulminatrice...*, authore Daniele Larroquano, M. Filio, Lugduni Batavorum, 1688. La *Summa vitae authoris* n'est pas paginée). A cette date *La Tradition défendue* devait déjà être rédigée.

(5) IIe partie, ch. xxxix-xliv, p. 268-291 de l'édition originale.

Digitized by Google

grand ouvrage, *De antiquis ecclesiae ritibus* (1). Depuis lors, l'histoire de cette croyance n'a pas été reprise d'original. Quelques écrivains, surtout au XVIIIe siècle, en ont abordé le côté théologique, mais sans apporter aucun fait nouveau (2).

Quant aux liturgistes et aux historiens, ils se sont généralement contentés de renvoyer aux travaux des deux illustres bénédictins. Il serait sans intérêt d'énumérer ces références (3).

C'est en classant les manuscrits des *Ordines* de la semaine sainte que nous avons été amené à nous occuper de cette question. Plusieurs d'entre eux, décrivant la messe des Présanctifiés, supposent que le calice est consacré par le contact de l'hostie. Cette croyance se reflète également dans les rubriques de nombreux missels et pontificaux. Il aurait été souhaitable de pouvoir préciser dans quelles églises elle inspira les rédacteurs ou les compilateurs de livres liturgiques. Comment a-t-elle pris naissance? Dans quelles régions s'est-elle répandue? Combien de temps s'est-elle maintenue avant d'être définitivement éliminée? Autant de problèmes dont il est difficile de donner une solution complète. Pour se prononcer en toute connaissance de cause, il faudrait avoir dépouillé tous les livres liturgiques, sacramentaires, missels, rituels, pontificaux, tous les commentaires et traités théologiques encore inédits, que conservent des centaines de bibliothèques publiques ou privées. Une telle enquête n'est point le fait d'une seule personne. Elle ne sera réalisée, dans la mesure où elle peut l'être, que par approxima-

(1) MARTÈNE, *De ant. Eccles. rit.*, l. I, c. IV, art. X, n. 11 : *Consecratio calicis per contactum particulae consecratae* ; éd. de Venise, t. I, 1788, p. 156-157. La première édition parut à Rouen en 1700-1702.

(2) Par exemple BENOÎT XIV, *De Festis D. N. J. C.*, l. I, ch. VII, n. 153-155 (*Opera omnia*, t. IX, Prato, 1843, p. 145-146).

(3) Il faut cependant citer Dom Claude DU VERT, *Explication simple, littérale et historique des Cérémonies de l'Église*, 1713, t. III, p. 343-352, et surtout t. IV, p. 268-306. En 1686, Dom Du Vert échangea plusieurs lettres avec Bossuet, tandis que celui-ci travaillait à la *Tradition défendue*. Il lui procura plusieurs textes relatifs à la question de la consécration par contact. Cf. Ch. URBAIN et E. LÉVESQUE, *Correspondance de Bossuet*, t. III, 1910, p. 282, 288, 300, 309.

La *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VI, 1920, p. 415-418, a publié, sous la signature de M. Armand DULAC, une *Note sur deux textes d'Amalaire relatifs à la consécration de l'Eucharistie*. Toute la documentation est tirée des chapitres de Mabillon indiqués plus haut.

Digitized by Google

ions successives, par une suite de recherches particulières, dont quelques-unes seront peut-être provoquées par le présent travail.

Mais dès maintenant, à l'aide des documents qu'il nous est possible de joindre à ceux qu'ont mis en œuvre Mabillon et Martène, il semble qu'on peut arriver à quelques conclusions partielles, dont pourront faire profit les historiens de la liturgie.

L'immixtion d'une parcelle d'hostie consacrée dans du vin ordinaire avait lieu principalement à la messe des Présanctifiés. Elle fut en outre fréquemment pratiquée au chevet des moribonds, pour l'administration du viatique. Nous étudierons successivement ces deux cérémonies. Les textes où s'exprime la croyance à la consécration par contact ou mélange seront donnés en premier lieu. Nous passerons ensuite à ceux qui témoignent en faveur de l'opinion contraire et nous terminerons par l'énumération d'un assez grand nombre de livres, où les deux doctrines contradictoires s'affirment côte à côte, sans que les rédacteurs aient paru s'en offusquer. Ceci nous indiquera qu'il faut prendre maints textes de la première série dans un sens moins absolu qu'il ne semblerait au premier abord. Nous prions donc le lecteur de réserver son jugement jusqu'à la fin de notre exposé.

Avant d'aborder le rituel de l'office du vendredi saint, nous rappellerons quelques textes relatifs au mélange du vin consacré et du vin ordinaire. Ils nous aideront à comprendre comment a pu se former la croyance à la vertu consécratrice de l'immixtion.

I

LE VIN CONSACRÉ MÉLANGÉ AU VIN ORDINAIRE

Plusieurs liturgistes du haut moyen âge, avons-nous dit, expliquant les offices du vendredi saint, enseignèrent que le vin de la messe des Présanctifiés était changé au sang du Christ par le simple contact d'une parcelle de l'hostie consacrée. Ils furent sans doute amenés à cette théorie par les réflexions que dut leur suggérer un des rites de la messe romaine. L'*Ordo Romanus primus* nous décrit la messe stationale, telle qu'elle était célébrée par le pape, dans les basiliques de Rome, aux

Digitized by Google

VIIIe et IXe siècles. Les fidèles remettaient, au moment de l'offertoire, leurs offrandes de pain et de vin. Une partie de ce pain était disposée sur l'autel par l'archidiacre. Le vin apporté par les fidèles était versé dans de grands calices, ou *scyphi*, dans lesquels il demeurait jusqu'au moment de la communion. Après avoir communié sous l'espèce du pain, le pape buvait un peu de vin consacré, dans le calice même qui avait servi au sacrifice. Après lui, quelques hauts dignitaires devaient communier au même calice. Mais avant de leur tendre le vase sacré, l'archidiacre versait une partie du précieux sang dans un *scyphus* que lui présentait un acolyte. Ce récipient était déjà rempli de vin provenant de l'offrande des fidèles. La communion des dignitaires étant terminée, ce qui pouvait rester de précieux sang dans le calice était égoutté dans le *scyphus*, où les diacres venaient puiser ensuite le vin dont ils communiaient le peuple (1).

Le vin du *scyphus* avait-il reçu une autre consécration que celle qu'il tenait de la double immixtion de précieux sang? La seule lecture de l'*Ordo* nous autoriserait à répondre négativement. Dans le *scyphus* avaient été versées, à l'offertoire, les burettes (*amulae*) apportées par les fidèles. Durant le sacrifice il n'est jamais question de lui. Il ne paraît pas sur l'autel, où on ne place auprès des pains que le calice du célébrant. En parfait accord avec notre *Ordo*, une lettre du pape Grégoire II (715-731), que nous rencontrerons tout à l'heure, attestera la coutume romaine de ne faire figurer sur l'autel qu'un seul calice pendant la célébration de la messe. Quant au *scyphus*, il demeure confié à l'acolyte qui le tenait pendant l'offertoire et aux mains de qui nous le retrouverons lorsque le moment de communier sera venu.

Cette interprétation est d'ailleurs confirmée par un témoignage décisif. Parmi les diverses refontes que subit l'*Ordo primus*, il en est une, publiée par Mabillon sous le titre d'*Ordo III*, qui dut être exécutée en pays germanique, au XIe siècle au plus tard. Elle décrit ainsi le rite de la commixtion du vin :

Sed ipse pontifex confirmatur ab archidiacono in calice sancto : de quo parum refundit archidiaconus in maiorem calicem, sive in scyphum, quem tenet acolythus, ut ex eodem sacro vase confirmetur

(1) MABILLON, *Ordo*, I, n. 20 ; *Museum Ital.*, t. II, p. 14-15.

Digitized by Google

populus : quia vinum, etiam non consecratum sed sanguine Domini commixtum, sanctificatur per omne modum (1).

Quels que soient le sens exact et la valeur théologique de la glose *quia vinum etiam non consecratum...*, elle met hors de doute un point de fait : le vin du *scyphus* n'avait pas été consacré par les paroles sacramentelles; on ne le « sanctifiait » que par le mélange du précieux sang, au moment de le distribuer aux fidèles (2).

Les nombreuses transcriptions de l'*Ordo* I exécutées dans le nord de l'Italie et de ce côté des Alpes (3) assurèrent la diffusion de l'usage romain. Au xe siècle, les termes même de cette partie de l'*Ordo* I seront conservés dans le remaniement qu'on fera de ce document pour l'accommoder aux besoins d'une simple église épiscopale (4).

Mais déjà au milieu du viiie siècle, une composition franque inspirée de l'*Ordo romanus primus*, le *Capitulare ecclesiastici ordinis*, décrivait ainsi la commixtion du vin :

Tunc archidiaconus accepto ipso calice vadit iuxta altare et... sic per omnia vasa quod acoliti tenere videntur, de calice sacro ponit ad confirmandum (*qq. mss.* : communicandum) populum (5).

Au lieu du *scyphus* on a ici plusieurs *vasa*. Il est d'ailleurs probable qu'à Rome même il y avait plusieurs *scyphi*. L'*Ordo* I

(1) Mabillon, *Ordo*, III, n. 16 ; *op. cit*, p. 59-60. Je n'ai pas rencontré jusqu'ici de manuscrit *ancien* de l'*Ordo* III. Mabillon lui-même n'en a connu aucun. Le texte qu'il a publié est emprunté à la collection d'Onofrio Panvinio, qui est elle-même une copie de l'édition de Cassander. Cf. la *Note sur quelques manuscrits et une édition de l'Ordo romanus primus*, *Revue*, II, p. 319-330. On voudra bien corriger l'erreur que j'ai commise dans cette *Note* (p. 329), en donnant à Cassander le titre de chanoine. Voy. l'art. Cassandre, de Dom J. Baudot, dans le *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. II, col. 2333-2340.

(2) Les commentateurs de l'*Ordo* I sont généralement d'accord sur ce point. Voir Mabillon, *Commentarius*, *op. cit.*, p. lix; H. Grisar, *La più antica descrizione della messa pontificia solenne*, *Civiltà Cattolica*, 20 mai 1905, p. 477 ; Mgr. Batiffol, *Leçons sur la messe*, 5e éd., p. 95, n. 1. Mgr Duchesne est le seul, à ma connaissance, qui fasse exception (*Origines du culte chrétien*, éd. 1920, p. 198).

(3) Cf. *Revue des Sciences rel.*, I, p. 385-386.

(4) Mabillon, *Ordo* II, n. 14 ; *op. cit.*, p. 50. Les plus anciens manuscrits que je connaisse de l'*Ordo* II sont du commencement du xie siècle.

(5) Gerbert, *Monumenta veteris liturgiae alemannicae*, t. II, 1779, p. 170.

Digitized by Google

énumère parmi les ustensiles sacrés empruntés à la basilique du Latran et apportés par les clercs du pape à la messe stationale, *calicem*, *scyphos*, etc. Plusieurs diacres s'employant à la distribution du vin, ils devaient avoir chacun leur *scyphus*.

Dans l'*Ordo* de Saint-Amand (fin VIIIe siècle), la commixtion est un peu plus compliquée : le fragment d'hostie que le pape a plongé dans son calice en est extrait par un sous-diacre, à l'aide d'une petite passoire, et déposé dans le vase qui doit servir à la communion du peuple. Ceci n'empêche pas le mélange du précieux sang au vin du *scyphus* : il est effectué à deux reprises, comme dans l'*Ordo* I :

Et tunc (archidiaconus) perfundit de calicae in sciffo. Deinde dat calicem ad episcopum qui prius communicavit...

Deinde recipit archidiaconus calicem ab episcopo, et veniens subdiaconus, habens colatorio minore in manu sua, expellit Sancta (= *la parcelle d'hostie consacrée*) de calicae, et ponit ea in fonte priore unde archidiaconus debet confirmare populo, et devacuat calicem archidiaconus in secundo calicae, et de ipso perfundit acolithus in fonte priorae (1).

L'usage de ne pas consacrer tout le vin destiné à la communion du peuple dut s'introduire de bonne heure. Dans une lettre de l'année 726, adressée à saint Boniface, l'apôtre de la Germanie, le pape Grégoire II déclare qu'il ne convient pas de placer sur l'autel deux ou trois calices pendant la célébration de la messe. On a prétendu que Grégoire II introduisait là une innovation et que, jusqu'au temps où il écrivit sa lettre, la pratique qu'il condamne avait été en vigueur (2). Il aurait été le premier à interdire qu'on ne consacrât autant de calices qu'il était nécessaire pour la communion des fidèles sous l'espèce du vin et aurait ainsi inauguré le régime de restrictions progressives, qui devait aboutir à la suppression du calice pour les laïques.

Ces conclusions sont absolument gratuites et ont contre elles toutes les vraisemblances. Remettons dans son contexte la phrase alléguée ici. Boniface avait écrit au pape pour lui exposer les progrès de l'évangélisation en pays barbare. A ce rapport il avait

(1) Duchesne, *Origines du culte chrét.*, 1920, p. 482.

(2) Dr J. Smend, *Kelchspendung und Kelchversagung in der abendländischen Kirche*, Strasbourg, 1898, p. 15.

Digitized by Google

joint quelques questions sur des points de discipline ou de liturgie, au sujet desquels il hésitait sur la conduite à tenir. Il désirait savoir quelle était en ces matières la pratique de l'église romaine, afin de pouvoir y conformer la sienne. Tout ceci est rappelé par Grégoire lui-même au début de sa réponse :

In iisdem litteris (*lettre de Boniface*) quaedam subnexuisti capitula, sciscitando qualiter teneat vel doceat haec sancta apostolica romana ecclesia (1).

Le pape répond point par point au questionnaire de son correspondant. Boniface avait demandé, entre autres choses, si l'on pouvait placer sur l'autel plusieurs calices pendant la messe. Il avait sans doute remarqué cet usage en territoire franc ou celtique, au cours de ses pérégrinations. En tout cas, il doute de sa légitimité et avant de l'adopter lui-même il en réfère au pape, afin de savoir « ce que fait et enseigne la sainte église apostolique de Rome ».

Le pape le renseigne en ces termes :

In missarum solemniis illud observandum est quod dominus noster Iesus Christus sanctis suis tribuit discipulis. Accepit namque calicem dicens : *Hic est calix novi testamenti in meo sanguine, hoc facite quotiescumque sumetis.* Unde congruum non est duos vel tres calices in altario ponere cum missarum solemnia celebrantur (2).

Lorsque Grégoire répond qu'il ne faut mettre qu'un calice sur l'autel, il est *a priori* très vraisemblable qu'il ne fait que transformer en règle, à l'adresse de Boniface, la pratique courante de l'église romaine (3). Les considérants qu'il invoque confirment cette interprétation : Le prêtre doit se conformer exactement au rite fixé par le Sauveur lui-même, lorsqu'il institua l'eucharistie. Or le Christ n'a tenu entre ses mains, à la dernière Cène, qu'un

(1) S. Gregorii pp. II, *Epist.* XIV, *ad Bonifacium*; P. L., LXXXIX, 524.

(2) *Ibid.*, col. 525.

(3) Dans une autre lettre, Grégoire II déclare que Boniface doit célébrer les ordinations des prêtres et des diacres aux samedis des Quatre-Temps et administrer le baptême à Pâques et à la Pentecôte. Ces dates étaient de tradition ancienne dans la liturgie romaine, nous le savons par une foule de documents. Le pape ne fait donc ici aucune innovation. Mais sa réponse au sujet du calice est une décision du même ordre. Pourquoi voudrait-on que celle-ci, et celle-ci seulement, fût une réforme de l'usage traditionnel ? Cf. Greg. II, *Ep.* IV (*l. c.*, col. 502).

Digitized by Google

seul calice. Grégoire II aurait-il attribué au précepte de la coupe unique cette origine divine, s'il avait eu conscience qu'on pouvait lui objecter la tradition de sa propre église ? Il fallait, pour qu'il pût parler ainsi, qu'il fût convaincu que l'église romaine avait toujours été fidèle à reproduire exactement cette circonstance du rituel eucharistique transmis par le Christ, — qu'il fût par conséquent en présence d'une coutume immémoriale. De fait nous n'avons pas le moindre indice qu'à aucun moment, dans la liturgie romaine, plusieurs calices aient servi simultanément à la célébration du saint sacrifice.

On dût cependant, d'assez bonne heure, se trouver dans l'impossibilité de communier toute l'assemblée des fidèles avec le contenu d'un seul calice. Ce dernier ne pouvait dépasser certaines dimensions. Il était fréquemment déplacé au cours de la cérémonie. Avant la communion il passait aux mains de l'archidiacre, qui devait pouvoir le manier aisément. Que fit-on lorqu'il fut devenu insuffisant pour recueillir toutes les offrandes et assurer la communion d'une assistance de jour en jour plus nombreuse ? N'est-ce pas dès ce moment que l'on prit l'habitude de recevoir le vin des oblations dans des récipients de plus grande taille, les *scyphi*, où l'on viendrait ensuite puiser pour communier le peuple ? Le vin fourni par les scyphi n'ayant pas paru sur l'autel, on le « sanctifierait » en y mélangeant une partie de celui que le célébrant avait consacré dans son propre calice. Ce procédé ménageait à tous les communiants une certaine participation à la coupe eucharistique. Il présentait en outre plusieurs avantages, qui auraient suffi à le justifier. Il permettait notamment d'éviter les accidents auxquels on se serait exposé en consacrant une trop grande quantité de précieux sang. Il est bien possible que la pratique exposée dans l'*Ordo primus* soit aussi ancienne que les difficultés auxquelles elle remédie.

Nous avons vu que, d'après ce document, le soin de mélanger un peu de précieux sang au vin des *scyphi*, était réservé à l'archidiacre. On peut se demander si saint Ambroise ne fait pas allusion à cette fonction, dans les paroles qu'il prête à saint Laurent, archidiacre du pape Syxte II et victime comme lui de la persécution déchaînée par Valérien (258). Tandis que l'on conduisait le pape au supplice, Laurent, encore en liberté, se plaint à lui de n'avoir pas été jugé digne d'être associé à son martyre :

Digitized by Google

Num degenerem me probasti ?... Cui commisisti dominici sanguinis consecrationem, cui consummandorum consortium sacramentorum, huic sanguinis tui consortium negas (1) ?

En quoi pouvait consister, dans l'esprit de saint Ambroise, cette *consecratio dominici sanguinis* confiée au premier diacre ? Ne s'agit-il pas de la préparation des *scyphi*, telle que la décrira bien plus tard l'*Ordo primus* ? Il est tout naturel que cette prérogative de l'archidiacre, dès le moment où elle lui fut attribuée, ait pris un grand relief. De toutes ses fonctions liturgiques, celle-ci était la plus haute, celle qui l'associait le plus étroitement à son évêque dans la célébration des saints mystères. Il ne serait donc pas surprenant que saint Ambroise, s'il la connaissait, l'eût spécialement relevée. Néanmoins ce texte est trop concis et trop isolé pour qu'on puisse en conclure que saint Ambroise, dès le dernier quart du IVe siècle, témoigne de l'usage que nous trouverons établi à Rome trois ou quatre cents ans plus tard. S. Jérôme devait être au courant de la liturgie romaine, au moins aussi bien que l'évêque de Milan. Or, dans la lettre où il s'indigne des excessives prétentions des diacres, — et il pense surtout aux diacres romains —, il justifie la prééminence des prêtres par ce fait que la consécration du corps et du sang du Sauveur s'opère par leur prière. Raisonnerait-il ainsi s'il savait que le premier des diacres tout au moins intervenait dans la préparation du vin des communiants (2).

On a pu supposer, sur la foi d'un récit de Venance Fortunat († v. 600), que l'ancienne liturgie gallicane avait connu une

(1) S. Ambroise, *De officiis*, L. I, c. 41 ; *P. L.*, XVI, 90. Quelques éditeurs, malgré le témoignage des manuscrits, avaient remplacé *consecrationem* par *dispensationem*.

(2) S. Jérome, *Ep.* 146, n. 1 ; *P. L.*, XXII, 1193 : *Nam cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos, quid patitur mensarum et viduarum minister, ut supra eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur* ?

Le P. Grisar explique les paroles de saint Laurent par ce passage de l'*Ordo* I : *De ipsa Sancta, qua momorderat (pontifex) ponit in calicem in manus archidiaconi dicendo : Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis*, etc. (*Civiltà Cattolica*, 1906, p. 593). — Mais cette commixtion du pain et du vin consacrés, c'est le pape qui la fait, non l'archidiacre. Comment ce dernier pourrait-il donc la revendiquer comme un acte qui lui a été confié (*cui commisisti dominici sanguinis consecrationem*) ?

Digitized by Google

coutume analogue à celle que l'*Ordo* I nous atteste pour Rome (1). Marcel, le futur évêque de Paris († 436), puisa un jour dans la Seine de l'eau qui fut miraculeusement changée en vin. L'évêque saint Prudence, émerveillé du prodige, fit verser de ce vin dans le calice et l'employa à la communion du peuple.

Toute la question est de savoir quelle sorte de consécration reçut le vin miraculeux avant d'être distribué aux fidèles. Voici le texte de Fortunat :

Itaque cum subdiaconali ministerio fungeretur (Marcellus), in die Epiphaniorum hauriens aquam de fluvio Sequanae, dum beato Prudentio episcopo manibus abluendis offerret, mutatis elementis vini sapor inventus est. Quo viso obstupescens pontifex iussit ex ipso urceo in calicem sacrum defundi, unde universus populus missa celebrata ad communionem accepit, et ipsum vas, cum ad plebis multitudinem suffecisset, ac si non tactum et integrum sic plenum permansit (2).

Tout n'est pas parfaitement clair dans ce récit. Il importerait surtout de savoir à quel moment précis le vin miraculeux fut versé dans le calice qui allait servir à la communion de l'assistance. Est-ce avant la consécration, ou aussitôt avant la distribution des saintes espèces? Le biographe ne le dit pas, mais il ajoute : « Et ce vase, après avoir suffi à la multitude des fidèles demeura plein comme si on n'y eut pas touché ». De quel vase veut-il parler? Il me semble qu'il s'agit de l'*urceus*. Dans ce cas, il faudrait admettre que l'on a puisé à plusieurs reprises dans l'*urceus*, et cela au moment même de la communion. Fortunat, en effet, pour mieux faire ressortir la grandeur du miracle qui conserva intact le contenu du récipient, observe qu'il fut constaté après qu'une foule de fidèles eut été communiée. Cette remarque prend tout son sens et le récit devient parfaitement intelligible si l'on suppose que le vin de l'*urceus* a servi à alimenter le calice, à mesure que celui-ci s'épuisait aux lèvres des nombreux communiants. Ce procédé peut paraître étrange. Mais nous allons le retrouver, très clairement décrit, dans plusieurs livres liturgiques d'une époque bien plus récente. Nous ne proposons d'ailleurs que comme une hypothèse plausible cette interprétation du texte de Fortunat.

(1) Cf. Charron, *Histoire des Sacrements*, t. II, 1745, p. 134.

(2) Venantius Fortunatus, *Vita S. Marcelli*, n. 20 ss., éd. B. Krusch, *Monum. Germ. Hist.*, *Auct. antiquiss.*, t. IV, 2, 1885, p. 51.

Digitized by Google

Le vin ne se conservant pas aussi facilement que le pain, on tenait à n'en pas consacrer une trop grande quantité, de peur d'avoir un excédent une fois la messe et la communion terminées. En Orient on prévint généralement cet inconvénient en adoptant le système de l'intinction, c'est-à-dire en donnant aux fidèles un fragment d'hostie trempée dans le précieux sang. Il suffisait ainsi d'avoir une modique quantité de vin consacré. Ce moyen avait aussi l'avantage de protéger le précieux sang contre les accidents et les irrévérences auxquels auraient pu l'exposer des communiants peu attentifs ou maladroits, si on leur eût présenté directement le calice (1). Il s'introduisit en diverses églises d'Occident, mais ne devint jamais universel. Les papes, ainsi que plusieurs conciles, le condamnèrent à diverses reprises (2). En 1095, le concile de Clermont, présidé par le pape Urbain II, promulgue cette décision :

Ne quis communicet de altari, nisi corpus separatim et sanguinem similiter sumat, nisi per necessitatem et per cautelam (3).

Même prescription, quelques années plus tard, dans une lettre de Pascal II (1099-1118) à l'abbé de Cluny :

Igitur in sumendo corpore et sanguine Domini... dominica traditio servetur, nec ab eo quod Christus magister et praecepit et gessit humana et novella institutione discedatur. Novimus enim per se panem' per se vinum, ab ipso Domino traditum. Quem morem sic semper in sancta ecclesia docemus atque praecipimus, praeter in parvulis ac omnino infirmis qui panem absorbere non possunt (4).

A partir du XIIe siècle la communion sous la seule espèce du pain remplaça progressivement la communion sous les deux

(1) Cf. UDALRIC, *Consuetudines Cluniacenses*, l. II, c. 30 ; *P. L.*, CXLIX, 721. — ERNULPHE, de Rochester († 1124), *Ep. ad Lambertum*, dans le *Spicilegium* de Dom Luc d'Achery, *nova ed.*, t. III, Paris, 1723, p. 471-472.

(2) Concile de Braga (v. 675), cap. II (MANSI, t. XI, p. 155). Les termes du concile de Braga sont repris dans une fausse décrétale attribuée au pape Jules I et insérée dans les recueils d'Yves de Chartres et de GRATIEN, *Decr.*, III, D. II, c. 7; éd. Friedberg, t. I, col. 1316. INNOCENT III (avant son avènement au pontificat), *De sacro altaris mysterio*, l. IV, col. 13 (*P. L.*, CCXVII, 866).

(3) MANSI, XX, 818.

(4) *Ep.* DXXXV, *ad Pontium Cluniacensem abbatem* ; *P. L.*, CLXII, 442.

Digitized by Google

espèces. Mais celle-ci se maintint plus longtemps dans la liturgie des ordres religieux. Aussi est-ce dans les rituels monastiques que nous trouvons les derniers témoignages sur le mélange du vin consacré et du vin ordinaire. Les *Constitutiones Hirsaugienses*, promulguées par S. Guillaume, abbé d'Hirschau (1068-1091), décrivent ainsi la communion à la messe solennelle :

Postquam autem subdiaconus corpus Domini acceperit, statim ad diaconum cum arundine et ampulla venit, de quâ vinum in calicem fundit, cum sanguinem deinde a bibentibus minui viderit.

... Postquam omnes dominico sanguine communicaverint qui corpus Domini acceperant, novissime ministro defertur, ut et ipse de eodem Domini sanguine bibat, si tamen corpus Domini acceperat (1).

Ici le procédé auquel on a recours pour éviter que le précieux sang ne demeure en excès est inverse de celui qu'exposent les *Ordines romani*. Au lieu de faire communier les frères à un calice spécial, préalablement rempli de vin auquel on aurait mélangé quelques gouttes de précieux sang, le diacre leur tend le calice même du célébrant. Mais à mesure que le précieux sang diminue, le sous-diacre l'additionne de vin ordinaire. Il faut noter que le mélange continue d'être appelé *sanguis Domini*.

C'est encore au xie siècle qu'appartiennent les *Consuetudines* de Saint-Bénigne de Dijon, dont Martène rapporte tout le passage concernant la communion. Nous y lisons ceci :

Qui (= *le diacre*) postquam illuc pervenerit, iuxta dextrum cornu altaris stans, manu sinistra calicem per medium super ipsum, duobus vero, ut dictum est, digitis fistulam in ipsius calicis medio inter sumendum Domini sanguinem iugiter tenet, donec omnes, et ad ultimum ipse quoque percipiat. < Debet autem vinum in ampulla iuxta eum iugiter esse, ut quando opus esse perspexerit, eodem vino dominicum sanguinem augere possit >..... Quotquot autem ipsum corpus sacerdos dederit, singulis sanguinem diaconus cum fistula dabit (2).

Martène signale que les mots placés ci-dessus entre crochets sont une addition marginale mais semblent de la même main que le reste.

Les chanoines réguliers de Saint-Jean-de-Latran, au siècle

(1) Migne, *P. L.*, CL, 1013-1014.

(2) Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, l. II, c. IV, § III, n. 15; éd. de Venise, 1788, p. 64.

Digitized by Google

suivant, pratiquaient un usage semblable, d'après l'*Ordo Ecclesiae Lateranensis*, rédigé par le prieur Bernard, lequel devint cardinal du titre de Saint-Clément en 1145 :

His ita peractis cum magna humilitate et puritate cordis, bini et bini veniant communicare fratres in pluvialibus...

Interim autem diaconus stans in gradibus altaris, summa cum diligentia calicem cum calamo teneat custodiatque ut unusquisque de sanguine modicum quid accipiat. Mansionarius autem vas cum vino habeat, de quo, si opus fuerit, mittat in calicem.

... Post haec (= *la communion sous l'espèce du pain*), revertentur ad diaconum et sumit unusquisque de sanguine Domini (1).

Dans les *Usus ordinis Cisterciensis*, dûs à Etienne, 3e abbé de Citeaux († 1134), l'addition du vin ordinaire au vin consacré est pareillement prescrite pour la communion conventuelle. Le résultat du mélange est toujours assimilé au précieux sang :

Dum autem fratres percipiunt sanguinem, infundatur vinum in calice a diacono, cum opus fuerit, de ampulla a subdiacono antea praeparata iuxta altare. Si quid autem residuum fuerit de ipso sanguine, bibat illud cum calice postquam fistulam reddiderit subdiacono, quam fistulam antequam reddat, in quantum potuerit ab utraque parte suggendo a sanguine Domini evacuet (2).

L'Ordinaire des Augustins, à Saint-Victor et à Sainte-Geneviève de Paris, en des exemplaires allant du XIIe au XVe siècle atteste le même usage :

Interim autem dum communicant, subdiaconus cum ampulla vinaria

(1) L. Fischer, *Bernhardi cardinalis et Lateranensis Ecclesiae prioris Ordo Ecclesiae Lateranensis*, Munich, 1916, p. 58.

(2) *Usus Ord. Cist.*, c. 53 ; *P. L.*, CLXVI, 1427. De même Ph. Guignard, *Les Monuments primitifs de la règle cistercienne*, *Analecta Divionensia*, t. X, Dijon, 1870, p. 148-149 (d'après le ms. 354 de Dijon, du XIIe siècle). — Après la communion sous l'espèce du vin, chaque frère allait boire une gorgée de vin à une coupe que lui présentait le sacriste (*ibid.*, c. 58 ; col. 1432). — J'ai vérifié le passage des *Usus* relatif à la communion dans plusieurs manuscrits d'âge différent : Rome, Bibl. naz. Vittorio-Emm., *Cod.* 1433 (*Sessor.* 75), f. 51 v (XIIIe s.) ; *Ibid.*, *Cod. Sessor.* 119, f. 35 v-36 r. (XVe s.). Ces deux mss. ont appartenu à l'abbaye romaine de Sainte-Croix-de-Jérusalem. Troyes, *Cod.* 591, f. 129 v (XIIe s.); *Ibid.*, *Cod.* 1153, f. 33 v (XIIe s.) ; *Ibid.*, *Cod.* 1155, f. 60 r-60 v (XVe s.). Ces ms. proviennent de Clairvaux. Pas plus que ceux de Rome, ils ne présentent de variante notable en ce qui concerne le rite du mélange.

Digitized by Google

diacono debet astare et quotiens opus fuerit, calici vinum infunditur (1).

Avec le progrès des études théologiques, cette pratique ne pouvait que soulever des oppositions. Innocent III (1198-1216), dans le traité sur l'Eucharistie qu'il composa étant encore cardinal, déclare que le vin versé dans le calice après la consécration demeure du vin ordinaire et ne se mélange pas au précieux sang. Il connaît cependant la théorie de la consécration par contact. Mais il la juge contraire à la raison :

Si vero post calicis consecrationem aliud vinum mittatur in calicem, illud quidem non transit in sanguinem, nec sanguini commiscetur, sed, accidentibus prioris vini commistum, corpori quod sub eis latet undique circumfuditur, non madidans circumfusum...

Quidam autem voluerunt astruere quod, sicut aqua pura per aquae benedictae contactum efficitur benedicta, sic vinum, per sacramenti contactum, efficitur consecratum et transit in sanguinem, quorum assertioni ratio minime suffragatur (2).

En 1202, Innocent III reprit la première de ces phrases et la fit entrer dans une lettre qu'il écrivit à Jean de Belesmes, ancien archevêque de Lyon. Cette lettre fut recueillie par Grégoire IX dans sa collection des Décrétales et inspira fréquemment les théologiens et canonistes postérieurs (3). Saint Thomas d'Aquin la cite et la commente dans la *Somme théologique* (4). L'école franciscaine enseigne la même doctrine. Alexandre de Halès († 1245) se demande « *utrum accidentia habeant potentiam convertendi aliquod humidum ut vinum vel aquam in sacramentum, utpote si vino consecrato apponatur aqua vel vinum* », et il répond négativement, conformément aux considérations qu'il a développées dans l'article précédent (5). Quelques années plus tard, saint Bonaventure emprunta à ce passage de son confrère les termes qui lui ser-

(1) Paris, Bibl. nat., *Cod. lat.* 15059 (XIIe s.), f. 100 v; *Cod. lat.* 15060 (XVe s.), f. 123 v. — Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 1637 (XIIIe s.), f. 70 r-70 v. Même texte dans le *Cod.* 1636 (XIIIe s.).

(2) *De sacro altaris mysterio*, l. IV, c. 31; *P. L.*, CCXVII, 877.

(3) *Decretal. Greg. IX*, l. III; Tit. XLI, c. 6 (*Quum Martha...*); éd. Friedberg, col. 639. Cf. *Innoc. III Regest.*, l. V, E, p. 121; *P. L.*, CCXIV, 1118-1123.

(4) IIIa *pars*, *q.* LXXVII, *art.* VIII, *ad tert.*

(5) *Summa theologica* (éd. de Nuremberg, 1482-1484; non paginée), *Pars* IV, *quest.* XL, *membr.* I, *art.* 3.

Digitized by Google

virent à formuler une de ses conclusions : *Accidentia non habent virtutem convertendi aliam substantiam admixtam in Sacramentum.* Le sang du Christ, explique-t-il, ne remplit pas le calice comme le ferait un liquide à l'état libre. Il est contenu dans les veines du corps glorifié du Sauveur et n'entre pas en contact avec le liquide auquel on voudrait le mélanger. Aussi ne peut-il le consacrer :

Sanguis ibi contentus nulli humori commiscetur, pro eo quod non est ibi diffusus, sed est sanguis glorificatus, intra venas contentus et ideo a nullo liquore attingitur; et ideo nihil per commixtionem vel contactum potest in eum converti (1).

Vers la fin du XIIIe siècle, Guillaume Durand sait qu'en plusieurs endroits on a coutume d'additionner de vin ordinaire le précieux sang destiné aux communiants. Il ne s'élève pas contre cet usage, car, dit-il, il ne serait pas convenable de consacrer une si grande quantité de précieux sang, et on ne trouverait d'ailleurs aucun calice de dimensions suffisantes (2). Mais à la question « *Utrum autem per contactum sanguinis vinum appositum efficiatur sacramentum?* », il répond un peu plus loin en reproduisant textuellement les paroles d'Innocent III (3).

Il n'est pas surprenant qu'au XVe siècle, Nicolas de Tudisco, dit *Le Panormitain* (mort archevêque de Palerme en 1445), expose la doctrine depuis longtemps universellement enseignée. Lorsqu'on ajoute du vin au précieux sang, écrit-il, il n'y a ni consécration ni même mélange. Le Christ étant tout entier sous chacune des deux espèces, le vin que l'on verse dans le calice ne se mélange pas davantage au sang que ne le ferait de l'eau jetée sur un corps humain. Mais si l'on ajoutait trop de vin, les accidents eucharistiques seraient absorbés et la présence réelle cesserait. Aussi le rite des Chartreux n'est-il légitime que si le vin dont on additionne le précieux sang est en petite quantité (4).

(1) *Sententiarum Lib.* IV, *dist.* XIII, *pars* I, *art.* 11, *quaest.* 2; *Doct. seraph. S. Bonaventurae Opera omnia*, t. IV, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1889, p. 299.

(2) *Rationale divinorum officiorum*, l. IV, c. 42, n. 1 ; éd. de Lyon, 1574, f. 172 v.

(3) *Ibid.*, n. 8 ; f. 174 r.

(5) *Abbatis Panormitani Commentaria in Decret.*, t. IV (*Super Tertio Decret.*, *De consecr. eccles. vel alt.*, c. III), Venise, 1596, f. 196 v, col. 1. — Ibid., c. VI, f. 200 r.

La plupart des théologiens font observer, comme le *Panormitain*, que l'es-

Digitized by Google

Mabillon rapporte un témoignage qui pourrait faire croire qu'à la même époque le mélange de précieux sang et de vin ordinaire était encore pratiqué en Angleterre, dans la province de Cantorbéry. Le recueil des constitutions et des statuts ecclésiastiques de cette église fut dressé, dans la première moitié du xve siècle par Guillaume Lyndwood (ou Lyndewoode), official de Cantorbéry, élevé plus tard au siège épiscopal de Saint-Davids (1442-1446) (1). D'après Mabillon, nous devrions à ce compilateur le renseignement suivant sur les usages de son milieu :

Sacerdos qui tenet calicem cum sanguine, videns quod quantitas sanguinis non sufficeret omnibus fratribus, ponit ibi modicum de vino (2).

En réalité Guillaume Lyndwood ne fait que rapporter ici une phrase d'un glossateur des *Décrétales*, lequel, à propos de la lettre d'Innocent III, rappelle les *Us* des Cisterciens que nous avons nous-mêmes rencontrés tout à l'heure. Comme le glossateur, Lyndwood fait sienne, en la développant, la doctrine d'Innocent III. Quant à la pratique de son temps, il nous la fait

pèce du vin, si on la mélangeait avec une trop grande quantité d'un autre liquide, subirait une altération qui mettrait fin à la présence réelle. Voy., par exemple, dès la première moitié du xiiie siècle, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249) : ... *quicquid infunditur post species vel cum ipsis in calicem non convertitur in species sacramenti, sed potius illas corrumpit* (*De septem sacramentis*, c. 14; éd. de Lyon, 1567, f. 43 v.). Bossuet, voulant expliquer la rubrique de l'*Ordo* III, s'écarte ici de l'enseignement commun : « à la manière des liqueurs qu'on mêle ensemble, dit-il, le vin consacré qui ne perd rien de ses qualités ordinaires, se répand et se mêle si parfaitement dans le vin commun, qu'on peut dire avec une certitude morale, que pour petite que fût la goutte de vin qu'on prendrait, il s'y trouverait infailliblement quelque partie du vin consacré, c'est-à-dire le Sang du Sauveur tout entier. Ainsi toute cette masse deviendrait la matière de la communion ». Et un peu plus loin : « Mais lorsque dans l'union du vin consacré avec celui qui ne l'est pas, il se fait un parfait mélange, et des deux liqueurs une même masse, toute cette masse est *sanctifiée en toutes manières*, c'est-à-dire, non seulement par cette sainteté extérieure et inférieure que l'attouchement du Corps communique au vin, mais encore, à cause que par ce mélange parfait, chaque goutte de vin qui n'est pas consacrée, entraîne avec elle quelques gouttes de vin qui l'est, dont la moindre est suffisante pour communier au Sang de N.-S. » (*La Tradition défendue...*, ch. XLV; édition citée p. 292-293).

(1) Eubel, *Hierarchia*, t. II, 1901, p. 209.

(2) *Comment. in Ord.*, I, c. viii, n. 14; *Mus. Ital.*, t. II, p. lviii.

Digitized by Google

connaître suffisamment en rapportant et en commentant, sans réserve aucune, une prescription déjà vieille de plus d'un siècle, par laquelle Jean Peckham, archevêque de Cantorbéry (1279-1292), interdit de donner aux fidèles la communion sous l'espèce du vin (1).

Quelques années avant la Réforme, Gabriel Biel († 1495) revient encore sur la question. Mais pour lui le mélange n'est pas un fait usuel qu'il s'agit d'expliquer. Il en parle comme d'une pure hypothèse librement imaginée. C'est un « cas » spéculatif, qu'il résout en renouvelant les explications de saint Bonaventure et du Panormitain :

...qualiscumque liquor sive aqua sive vinum post consecrationem mittatur in calicem non consecratur nec in sanguinem convertitur, quia tale vinum post consecrationem immissum non potest Christi sanguinem contingere aut ei commisceri, quia vinum illud etsi species sacramenti tangit quibus immediate iungitur, sed non sanguinem Christi, qui non est ibi fluidè sicut species, sed intra venas quae semper mediabunt inter vinum de novo infusum et sanguinem Christi in eis inclusum. Et ita contingere non potest, sicut nec contingeret sanguinem hominis, si corpori hominis superfunderetur (2).

Comme il fallait s'y attendre, les Ordres religieux fondés au XIIIe siècle réglèrent leur liturgie en s'inspirant de la théologie courante. Ils évitèrent d'adopter un rite qui pouvait provoquer des interprétations équivoques. Les Frères Mineurs, par exemple, se contentèrent de faire boire à ceux qui venaient de recevoir l'hostie une gorgée de vin, dans un calice que tenait un diacre ou un sous-diacre (3). On trouve le même usage chez les Frères-Prêcheurs (4). D'ailleurs, depuis le XIIe siècle, c'est par cette dis-

(1) Gulielmus Lyndwood, *Provinciale seu Constitutiones Angliae*, l. I, Tit. I, *De summa Trinitate et de fide catholica* (Glose au ch. *Corporis dominici administratores...*), Oxford, 1679, p. 9, note k.

(2) G. Biel, *Sacri canonis missae expositio resolutissima, litteralis ac mistica* (éd. de Tubingue, 1499; non paginée), *Lectio* LIII, *sub litt.* H.

(3) *Ceremoniale Ord. Minorum vetustissimum seu « Ordinatio divini officii » sub B. Ioanne de Parma ministro generali emanata, anno 1254*, publié par le P. Hier. Gobulovich, O. F. M., *Archivium franciscanorum historicum*, 1910, p. 81.

(4) Voir le missel dominicain de l'année 1254 cité par Sala, dans ses notes à l'ouvrage du card. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, t III, Turin, 1743, p. 398.

Digitized by Google

tribution de vin ordinaire qu'on avait tendance à remplacer, dans de nombreuses églises, la communion au précieux sang. L'archevêque J. Peckham, dans la *Constitution* rapportée par Lyndwood, recommande de rappeler fréquemment aux fidèles que le calice auxquels ils participent, après avoir reçu l'hostie sainte, ne contient que du vin commun (1). Un tel avertissement pouvait n'être pas superflu : d'après une anecdote rapportée par Dom du Vert (2), le curé de Saint-Eustache de Paris, à la fin du XVIIe siècle, eut occasion de constater qu'une de ses paroissiennes — et celle qu'il interrogea n'était sans doute pas la seule à penser de la sorte — était persuadée qu'en prenant cette ablution elle communiait au sang du Christ (3).

(*A suivre*)

Michel ANDRIEU.

(1) G. LYNDWOOD, *op. et loc. citt.*

(2) *Explication... des cérémonies de l'Église*, t. IV, 1713, p. 288-289.

(3) Aujourd'hui encore, dans les pays où s'est maintenue la communion sous les deux espèces, on peut être amené à recourir aux pratiques que nous venons de constater dans la liturgie latine du moyen âge. Voici d'après un témoignage cité par Corblet, un fait observé au siècle dernier dans une église de la Russie orthodoxe :

« Comme il est impossible de connaître d'avance, même approximativement, le nombre des communiants, il est également impossible de calculer les proportions du pain et du vin qu'il faudrait consacrer pour satisfaire aux besoins de tous. Eh! quel est le calice dont le contenu pourrait suffire à quelques centaines, dans les grandes paroisses et dans les églises à des régiments, même à des milliers de communiants? Contre cette difficulté, les prêtres russes ne trouvent d'autre expédient que de rentrer au sanctuaire et d'ajouter au calice près d'être épuisé, de nouvelles portions de vin non consacré ; et, le croira-t-on, nous avons vu de nos yeux un vieux soldat faisant office de clerc, rapporter dans un pan de sa redingote une portion de fragments de pain que le prêtre fit entrer dans le calice, afin de pouvoir continuer la communion ». (*Persécutions et souffrances de l'Église catholique en Russie*, par un ancien conseiller d'État en Russie, p. 27, cité par CORBLET, *Histoire... du sacrement de l'Eucharistie*, t. I, 1885, p. 607).

Digitized by Google

NOTES ET COMMUNICATIONS

1. — Le pape est-il « un Dieu » pour Innocent III ?

Innocent III est bien connu comme l'un des papes qui ont porté le plus haut le pouvoir pontifical au moyen-âge et qui en ont formulé la théorie avec la plus intransigeante majesté. Est-ce à dire, comme on l'a prétendu parfois, qu'il a dépassé dans cette voie toutes les limites raisonnables, jusqu'à s'égaler à Dieu même ?

C'est sans doute l'impression que devaient recueillir les lecteurs de feu Achille Luchaire, en le voyant appliquer au pape, sans explication ni restriction, le terme d'*oracle* alors consacré par l'usage de la curie. Volontaire ou non, la confusion a été redressée en son temps par un maître de la science historique. « On sait qu'au XIIe siècle, dans les consultations adressées au saint-siège, le tribunal pontifical est désigné sous le nom d'*oraculum*. Il n'y a pas lieu d'attacher une emphase ou une portée spéciale à ce mot. En droit romain, les décisions du prince portaient le nom d'*oracula* (1). »

L'insinuation se transforme en allégation précise chez M. Érich Meyer, qui écrivait naguère en toutes lettres. « D'après Innocent, *le pape n'est pas un homme, mais un Dieu*; car c'est seulement comme représentant de Dieu qu'il peut réaliser l'institution et la translation des évêques (2). » Affirmation déjà paradoxale en elle-même, et qui reposerait, au surplus, sur une bien faible raison. Ce qui en accroît l'invraisemblance, c'est que l'auteur cite quelques lignes auparavant cette déclaration formelle empruntée à un sermon célèbre : « Entre Dieu et l'homme le pape est constitué intermédiaire, en deçà de Dieu mais au-delà de l'homme, inférieur à Dieu mais supérieur à l'homme (3). » Faut-il croire qu'Innocent aurait pu perdre la notion d'un juste milieu aussi élémentaire et

(1). [L. Saltet], dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1906, p. 72. La remarque vise A. Luchaire, *Innocent III, Rome et l'Italie*, Paris, 1904, p. 252.

(2). Dr Erich W. Meyer, *Staatstheorien Papst Innocenz' III*, Bonn, Marcus et Weber, 1920, p. 9. Cf. p. 12 et 17.

(3). Innoc., *Serm. de diversis*, II. — *P. L.*, t. CCXVII, col. 658.

Digitized by Google

par lui si nettement tracé, au point de se dire Dieu ? Et cela, non pas précisément dans l'entraînement oratoire d'un discours, mais dans une lettre de ton posé et de caractère administratif? Une lecture attentive du texte invoqué fait évanouir jusqu'à l'ombre de cette extravagance.

Il s'agit ici du lien spirituel d'un évêque avec son Église, que le pape équipare, suivant la tradition, au lien charnel qui unit l'homme à sa femme. D'où il pourrait sembler que celui-là soit intangible à toute puissance humaine aussi bien que celui-ci. Cependant, continue-t-il, l'usage et les saints canons donnent au Souverain Pontife le droit de déposer ou déplacer un évêque. Acte de juridiction qui n'a rien d'abusif, si l'on songe qu'il est accompli, en dernière analyse, par Dieu même dont le pape n'est ici que le lieutenant.

Sane intelligentibus id nullum dubitationis scrupulum generabit, cum non humana sed divina fiat auctoritate quod in hac parte per summum pontificem adimpletur, qui non hominis puri sed veri Dei vere vicarius appellatur. . . . Unde quos Deus spirituali coniunctione ligavit, *non homo, quia non vicarius hominis sed Deus, quia Dei vicarius, separat* (1).

Ainsi le fait de transférer un évêque est bien un acte de la puissance divine, tout autant que le fait de le créer. L'intervention du pape dans l'un et l'autre cas n'en change pas le caractère, parce que toute l'autorité qu'il exerce lui vient de Dieu dont il tient la place. Vicaire d'un homme, il n'aurait qu'un pouvoir humain : vicaire de Dieu, il a les pouvoirs mêmes de Dieu. C'est la philosophie classique de la causalité instrumentale : l'instrument n'a qu'une puissance d'emprunt; à travers son action, c'est encore et toujours l'action de la cause principale qui se fait sentir. Voilà pourquoi, quand le pape nomme un évêque et l'attache à un siège, c'est Dieu qui est l'auteur réel de ce lien. Et de même, quand le pape prononce une translation, c'est encore Dieu, en réalité, qui sépare ce qu'il avait uni. On peut en dire autant de tous les actes du ministère sacerdotal, où l'homme est associé à l'exercice de la puissance divine.

(1) *Epist.*, I, 326. — *P. L.*, t. CCXIV ; col. 292. Le Dr Meyer ne cite que ce texte. Il en est au moins un autre, d'inspiration analogue, et de portée encore plus classique, puisqu'il est passé dans le *Corpus Iuris*. Nous le retrouverons tout à l'heure.

Digitized by Google

Si donc le Souverain Pontife sort grandi de ce raisonnement, c'est d'abord d'une manière qui n'a rien que de normal dans l'économie du surnaturel telle que la conçoit l'Église. Puis il faut bien ajouter que cette grandeur renferme dans son énoncé même un élément d'humilité, du moment qu'elle doit son origine et sa valeur à une simple délégation. D'où l'on voit combien ce lieu commun du mysticisme chrétien est loin de signifier, chez le pontife qui se l'approprie, une absurde prétention de s'égaler à Dieu, puisqu'il ne peut revendiquer les privilèges officiels de sa fonction sans y inclure en même temps l'expression formelle de son humaine dépendance.

Que si le même pape déclare ailleurs : « *Dominus . . . in nobis honoratur cum honoramur, et contemnitur cum contemnimur* (1) », ce n'est évidemment pas autre chose qu'une application de la parole évangélique : « Celui qui vous méprise me méprise, et celui qui me méprise méprise celui qui m'a envoyé » (Luc, x, 16). Et quand il assure que « le Seigneur a appelé ses prêtres des dieux » pour marquer leur supériorité sur les princes de la terre (2), c'est encore une réminiscence biblique (*Exod.*, XXII, 28), dont la teneur ne doit pas plus être prise à la lettre que dans l'original. Il faudrait des preuves plus topiques pour conclure que la haute conscience de sa dignité pontificale a pu conduire Innocent III, ne fût-ce que par moments et *modo oratorio*, à briguer le titre de Dieu.

Ce qu'il ne dit pas, il est curieux de constater que, dès le moyen-âge, d'autres le lui ont fait dire ou du moins l'ont affirmé, à son occasion. M. Erich Meyer ne sera sans doute pas fâché d'apprendre que son exégèse eut de lointains précurseurs.

Innocent III s'est expliqué sur la nature du lien spirituel qui unit un évêque à son Église dans une autre lettre, adressée au doyen et au chapitre d'Angers Le cas est résolu suivant la même doctrine. Non moins que pour l'union charnelle, le mariage spirituel est réservé à Dieu ; c'est en vertu d'une autorité divine que le pape en prononce la dissolution.

Cum fortius sit spirituale vinculum quam carnale, dubitari non debet

(1). *Epist.*, I, 88 ; *loc. cit.*, col. 75.

(2) *Registr. de negotio Rom. imperii*, 16. — *P. L.* t. CCXVII ; col. 1013. On peut se rappeler aussi Jean, X, 34-35.

Digitized by Google

quin omnipotens Deus spirituale coniugium... suo tantum iudicio reservaverit dissolvendum... Non enim humana, sed potius divina potestate coniugium spirituale dissolvitur cum... auctoritate Romani Pontificis, quem constat esse vicarium Jesu Christi, episcopus ab Ecclesia removetur (1).

Or ce texte est entré dans le *Corpus Juris* (2). Ce qui lui a valu d'être davantage remarqué et souvent commenté. Il attira surtout l'attention des canonistes à la fin du XIIIe siècle et au commencement du XIVe, lorsque l'abdication de Célestin V posa dans l'Église — et l'on sait avec quelle acuité — la question de savoir si le pape pouvait être validement admis à démissionner. La décrétale d'Innocent III fournit un argument aux tenants de la négative. Elle est déjà exploitée à cette fin dans le mémoire des cardinaux Colonna, du 10 mai 1297, mais au prix d'une modification importante du texte pontifical.

Item etiam Decretalis *Inter corporalia* expresse innuit quod depositio episcoporum, translatio eorum et absolutio per cessionem soli Papae est reservata, nec etiam ipsi conceditur *nisi in quantum Papae* QUODAMMODO DEUS *est*, id est Dei vicarius (3).

Un théologien postérieur d'à peine quelques années, le dominicain Jean de Paris, qui soutient d'ailleurs la thèse contraire, se pose une objection conçue exactement dans les mêmes termes — sauf que la légère nuance du *quodammodo* a disparu de son texte (4). Il ne s'agit pas de discuter ici l'application que l'on faisait de la lettre *Inter corporalia* à la démission du pape ; mais il est certain que ces théologiens polémistes croyaient rester dans la pensée de son auteur en disant, avec plus ou moins de réserves, que la translation des évêques est un des cas où le pape agit *in quantum Deus est*. Assimilation d'ordre purement canonique, et qu'il ne faudrait pas transformer aussitôt en énoncé doctrinal. Elles n'en dépasse pas moins la ligne d'Innocent III, qui ne s'attribua jamais que le rôle et la qualité d'instrument divin.

(1) *Epist.*, I, 532. *loc. cit.*, col. 487.

(2) *Corpus Juris canonici*, I, 7, 2 ; édition *Friedberg*, II, col. 97.

(3) Dans DUPUY, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France*. Preuves. Paris, 1655, p. 35.

(4) JEAN DE PARIS, *De potestae regia et papali*, 24, dans GOLDAST, *Monarchia*, t. II, p. 143.

Digitized by Google

Au demeurant, ceux qui rapportent avec tant de complaisance ses revendications théocratiques devraient bien ajouter que la notion de sa suprême puissance ne faisait que développer en lui un sentiment plus vif de ses responsabilités.

Grandis honor, quia sum super familiam constitutus, sed grave onus quia totius sum servus familiae..... Unde cui plus committitur plus ab eo exigitur. Plus enim habet unde possit vereri quam unde valeat gloriari, redditurus Deo rationem, non soluit pro se, sed pro omnibus qui sunt suae curae commissi (1).

Jean RIVIÈRE.

2. — Sur quelques changements imposés par la publication du Code à la « doctrine » des canonistes en matière d'empêchements de mariage.

Le Code de droit canonique n'a pas simplement introduit dans la législation matrimoniale des modifications importantes : il impose, sur certains points, une transformation des théories canoniques elles-mêmes. C'est le cas, notamment, pour les empêchements dirimants d'âge et d'affinité.

1. — Suivant un principe constamment admis par l'Église, nul ne peut se marier validement avant un certain âge. Jusqu'ici, cet âge était celui de la puberté. En effet, disaient les canonistes, le contrat matrimonial consiste essentiellement dans le consentement donné en connaissance de cause, et la « discrétion » nécessaire en cette matière est présumée ne pas exister encore chez l'impubère. Est dit pubère quiconque peut procréer ou concevoir; la puberté dépend donc uniquement de la nature, elle consiste dans un état de fait. Mais discerner si cet état existe est chose délicate, imposant une enquête à laquelle la pudeur répugne. Le droit romain avait admis d'assez bonne heure que les jeunes filles seraient *censées* pubères à douze ans; pour les jeunes gens, il est vrai, il s'en rapporta longtemps encore à la déclaration du *pater* ou du tuteur; mais dès le temps d'Auguste il semble bien qu'un fort courant se manifestât déjà pour fixer à un âge déterminé et uniforme, même pour eux, la présomption légale de

(1) INNOC., *Serm. de diversis*, II; *loc. cit.*, col. 655 et 658.

Digitized by Google

la puberté. Voici comment Ulpien expose, au IIIe siècle, l'état de la question :

« Puberem autem Cassiani eum esse dicunt qui habitu corporis puber apparet, id est qui generare potest. Proculeiani autem eum qui quatuordecim annos explevit. Verum Priscus eum puberem esse in quem utrumque concurrit, et habitus corporis et numerus annorum (1) ».

L'empereur Justinien trancha définitivement la controverse par une loi de 529. Il adhéra à la thèse de l'école proculéienne et réprouva l'inspection corporelle.

« Indecoram observationem in examinanda marium pubertate resecantes, jubemus : quemadmodum feminae post impletos duodecim annos omnimodo pubescere judicantur, ita et mares post excessum quatuordecim annorum puberes existimentur, indagatione corporis inhonesta cessante (2) ».

Dans les *Institutes*, il expose plus au long les raisons, que l'on pouvait d'ailleurs suffisamment deviner, de son intervention.

« Pubertatem autem veteres quidem non solum ex annis, sed etiam ex habitu corporis in masculis aestimari volebant. Nostra autem majestas dignum esse castitate nostrorum temporum existimans, bene putavit quod in feminis etiam antiquis impudicum esse visum est, id est inspectionem habitudinis corporis, hoc etiam in masculo extendere. Et ideo nostra sancta constitutione promulgata, pubertatem in masculis post decimum quartum annum completum illico initium accipere disposuimus, antiquitatis normam in feminis bene positam in suo ordine relinquentes, ut post duodecim annos completos viripotentes esse credantur (3) ».

Dans le droit romain des empereurs chrétiens, l'âge de puberté, pour tout le monde, était donc fixé par la loi, et le dernier texte que nous avons cité donne assez à entendre qu'il l'était d'une manière absolue : les intéressés n'étaient pas admis à faire la preuve d'une précocité de fait qui pouvait les rendre, avant la limite légale, physiologiquement aptes à fonder une famille.

(1) *Reg.*, XI, *De Tutelis*, 28 (dans les *Textes de droit romain* de P. F. Girard).

(2) *Cod. Just.*, éd. Krueger, l. V, tit. 60, *quando curatores vel tutores esse desinant*, ff. 3.

(3) *Institutes*, éd. Krueger, l. I, tit. 22, *Quibus modis tutela finiatur.*

Digitized by Google

Le droit canonique adopta la puberté légale des Romains, mais en atténuant la rigueur de la loi qui l'exigeait pour le mariage. Pour lui, la présomption ne fut jamais *juris et de jure*, et la doctrine qu'élaborèrent ses docteurs sur l'*impedimentum aetatis* est tout-à-fait cohérente. Elle fait appel à une double présomption, et rattache l'empêchement au droit naturel (1).

Partant de ce principe que l'élément essentiel de tout contrat est le consentement, mais que ce consentement doit être un « acte humain » au sens plein du mot, procédant par conséquent d'une volonté convenablement éclairée, elle estime qu'avant la puberté l'objet du consentement matrimonial n'est pas suffisamment connu. L'*impedimentum aetatis* tient donc, avant tout, à un vice présumé du consentement, et c'est en cela qu'il relève du droit naturel, dont aucune autorité humaine ne saurait dispenser. Mais enfin, il ne s'agit que d'une présomption. A la rigueur, même un impubère, d'esprit exceptionnellement averti, pourrait savoir de façon suffisante ce qui fait la substance du contrat matrimonial. Or, rien n'empêche, en droit naturel, d'acquérir des prérogatives dont on n'usera que plus tard, et d'assumer des obligations que l'on ne tiendra que dans un avenir plus ou moins rapproché.

Cependant il reste que le mariage entre enfants, encore incapables de se « connaître », présente des inconvénients graves, et qu'il convient de les empêcher. L'Église intervient donc positivement pour prolonger une interdiction que le droit naturel ne maintient plus. En vertu de son pouvoir de porter des lois *irritantes*, elle déclare inhabile au mariage l'impubère, quelle que soit sa *doli capacitas*. Dans ce cas, cependant, rien ne l'empêche, si des raisons graves paraissent le conseiller, de faire fléchir une règle qu'elle a elle-même établie.

Tout ce raisonnement suppose que l'enfant en question est encore réellement impubère. D'après le droit romain, adopté par le droit canonique, il est censé l'être jusqu'à 14 ou 12 ans, suivant son sexe. Mais ce n'est là encore, pour les canonistes, qu'une présomption légale : elle cède devant la preuve contraire. En pratique, l'administration de cette preuve ne sera pas souvent admise, s'il est question simplement d'union projetée; mais quand

(1) Sur l'élaboration de la théorie canonique, cf. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, I, p. 211 et seq.

Digitized by Google

elle le sera, si la maturité de l'esprit et l'évolution de l'organisme, légalement présumées incomplètes, apparaissent, en fait, suffisantes, l'autorité ecclésiastique n'aura pas même de dispense à accorder, mais une simple déclaration à formuler : elle ne permettra pas le mariage ; elle constatera qu'il est permis, c'est-à-dire que les conditions naturelles qu'elle suppose ne pas exister encore à cet âge, en réalité, dans le cas présent, se vérifient. Si, au contraire il s'agit de mariage déjà contracté, non seulement l'Église le tiendra pour valide s'il est démontré que *malitia supplet aetatem*, mais en vertu de cet autre aphorisme, souverain en droit matrimonial, *matrimonium gaudet favore juris*, dont la conséquence est qu'un mariage douteux doit être tenu pour solide jusqu'à preuve du contraire, elle présumera l'existence de cette *malitia*, à telle enseigne qu'il faudrait établir positivement l'absence de puberté si l'on voulait que le mariage fût, de ce chef, déclaré nul (1).

Telle a été la doctrine canonique jusqu'en 1918, doctrine traditionnelle, constante, précisée sans doute au cours des siècles, mais à qui les principes de la plus ancienne Église fournissaient les premières assises. Désormais, il faut la tenir pour périmée, et il devient nécessaire d'en construire une nouvelle sur de tout autres bases. L'empêchement d'âge perd en effet ses attaches avec le droit naturel; il ne fait plus appel à aucune présomption légale; il apparaît comme indépendant de l'idée même de puberté.

Le droit canonique a toujours fait une place très large, en matière de mariage, aux considérations d'ordre social. Au VIIe siècle, par exemple, saint Grégoire alléguait déjà l'avenir de la race pour légitimer la prohibition des unions entre consanguins : « L'expérience montre, disait-il, que les enfants issus de tels mariages ne prospèrent pas (2) »; et l'on sait quel rôle important saint Augustin attribuait au mariage, dans la société humaine, comme *vinculum caritatis* (3). Or, il faut bien le reconnaître, la société n'a pas à se louer, d'ordinaire, des unions trop

(1) Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, éd. de 1904, I, p. 374 et seq.

(2) « Experimento didicimus ex tali conjugio sobolem non posse succrescere. » Cf. *Décret* de Gratien, éd. Friedberg, C. 35, q. 2-3, c. 20.

(3) *De civit. Dei*, l. XV, c. 16. Le passage est rapporté au *Décret* de Gratien, c. 35, q. 1, c. uniq.

Digitized by Google

précoces. Conclues sans réflexion, elles donnent souvent lieu à des regrets, suivis de désordres qui ruinent la paix des foyers. De plus, des parents à peine sortis de l'enfance transmettent à leur descendance leur propre débilité ; et enfin, sans expérience eux-mêmes, comment s'acquitteront-ils de leur tâche, pourtant essentielle, d'éducateurs? Ces préoccupations se révèlent dans la célèbre *Instructio Austriaca*, approuvée le 4 mai 1855, et dont l'influence s'est étendue bien au delà de l'empire d'Autriche.

« Procurandum est ut avertantur matrimonia eorum qui annum quidem decimum quartum et respective duodecimum absolverunt, ast nondum attigerunt aetatem qua, pro terrae gentisque ratione, aptitudo ad matrimonium, debita cum deliberatione ineundum, et maturitas physica adesse solet (1) ».

Elles inspirent encore, dans le Code, le paragraphe 2 du canon 1067 :

« Licet matrimonium post praedictam aetatem contractum validum sit, curent tamen animarum pastores ab eo avertere juvenes ante aetatem qua, secundum regionis receptos mores, matrimonium iniri solet ».

Ces textes, néanmoins, n'ont que la valeur de conseils autorisés : ils n'obligent pas. Le meilleur moyen d'obtenir un résultat était de reculer l'âge où le mariage commencerait à devenir légalement possible. Cette mesure, le législateur l'a prise, au c. 1067, paragr. 1 ; il y a fixé l'âge avant lequel le mariage ne pourrait être *validement* contracté à 16 ans révolus pour les hommes, et à 14 ans révolus pour les femmes.

« Vir ante decimum sextum aetatis annum completum, mulier ante decimum quartum item completum, matrimonium validum inire non possunt ».

Mais en quoi, pourra-t-on dire, une telle modification impose-t-elle un changement à la doctrine canonique? Il suffira de retarder de deux années l'âge à propos duquel on faisait les raisonnements exposés plus haut. Peut-être, si de ce texte ne devait être rapproché le c. 88, paragr. 2 :

« Minor, si masculus, censetur pubes a decimo quarto, si femina a duodecimo anno completo ».

(1) *Instr. Austr.*, tit. IV, *De connubiis*, art. 73.

Digitized by Google

La puberté légale demeure donc fixée à 14 et 12 ans, alors que le mariage ne peut plus être contracté qu'à 16 et 14 ans. En d'autres termes, l'on a atteint depuis deux ans déjà la puberté légale quand le droit canonique autorise à convoler validement. Dès lors, le discernement nécessaire pour le consentement, présumé imparfait chez l'impubère, n'entre plus en ligne de compte, et par conséquent le droit naturel n'est plus en jeu. D'autre part, il est bien évident que l'ancienne restriction *nisi malitia suppleat aetatem* cesse d'être de mise, puisque la loi reconnaît explicitement qu'au moment où elle autorise le mariage, cette « malice » existe déjà depuis deux ans. Aussi l'opinion suivant laquelle l'ancienne clause devrait être maintenue nous paraît-elle non seulement fausse, mais inintelligible (1). L'*impedimentum aetatis* rentre désormais dans la catégorie des empêchements de droit purement positif; il n'est plus soumis à aucune restriction; c'est par des considérations d'ordre social qu'il se justifie; enfin, en dehors du *decursus temporis*, seule une dispense proprement dite peut le faire cesser.

2. — Tous les commentateurs du Code ont déjà signalé la très heureuse suppression de l'empêchement d'affinité provenant de relations illicites. Peut-être a-t-on moins remarqué l'intérêt que présente cette disparition au point de vue historique. En réalité, le droit canonique abandonne l'idée qu'il se faisait de l'affinité depuis douze siècles, et, reprenant une tradition interrompue depuis le concile de Rome de 721, il revient à la conception primitive, héritée du droit romain : conception, du reste, qu'adoptent les codes civils modernes.

Chez les Romains, le terme d'*affinitas* désignait le lien qui unit

(1) On la trouve, par exemple, dans TANQUEREY et QUÉVASTRE, *Brevior synopsis theologiae moralis et pastoralis*, 6e éd., 1920, p. 544. « Ex codice irritum est matrimonium ante annum XIVum completum pro feminis, ante annum XVIum pro masculis : *nisi malitia* (id est praematura habilitas corporis et mentis) *suppleat aetatem*. Nam ideo matrimonium juniorum est invalidum quia praesumuntur inhabiles ad contrahendum. Jamvero praesumptio cedit veritati. Sed illa aptitudo sive physiologica sive mentalis ad matrimonium pertinet ad judicium Episcopi ». Et les auteurs ajoutent en note : « Haec interpretatio nobis videtur etiam post codicem admittenda, ex. c. 6, n. 2, 3, 4 ipsius codicis ». Ce c. 6 nous avertit d'interpréter le code conformément au droit précédent lorsque la divergence entre les deux n'est pas certaine. Or, ici, elle est évidente.

Digitized by Google

un époux aux parents de l'autre. L'affinité supposait donc nécessairement les *justae nuptiae*. Comme le dit Modestin :

« Sciendum est neque cognationem neque adfinitatem esse posse, nisi nuptiae non interdictae sint, ex quibus adfinitas conjungitur (1) ».

Le Droit canonique adopta ce principe sans difficulté. A vrai dire, il modifia très vite l'influence de l'affinité sur les mariages. Dans le droit romain classique, celle-ci n'avait aucun effet en ligne collatérale; simplement, elle s'opposait au mariage en ligne directe : un homme veuf ne pouvait épouser la fille que sa femme avait eue d'un premier lit, mais son union avec la sœur de sa femme défunte restait permise. Cela, l'Église ne l'admit pas; dès l'origine, sous l'influence de la loi mosaïque (2), elle réprouva le mariage entre beaux-frères et belles-sœurs. A son instigation, les empereurs chrétiens légiférèrent en ce sens (3), et les conciles du VIe siècle interdirent, en outre, d'épouser la veuve de son oncle, paternel ou maternel (4). Mais c'est toujours la même notion de l'affinité : celle-ci ne peut dériver que des justes noces; est *affinis* le légitime conjoint du *consanguineus*.

Mais une autre idée se faisait jour : à savoir que deux êtres, en se « connaissant », s'identifient, se confondent. Ils ne font plus qu'une seule chair, ils doivent avoir par conséquent les mêmes parents, *consanguinei* pour l'un, *affines* pour l'autre. Cette idée apparaît déjà dans les écrits de saint Augustin (5). Au VIIIe siècle elle devient prépondérante (6), si bien qu'au concile de Rome, en

(1) *Digeste*, l. 38, tit. 10, *De gradibus et adfinibus et nominibus eorum*, ff. 4, n° 8.

(2) *Levit.*, XVIII, 16. La règle trouvait une restriction, il est vrai, dans le principe du lévirat.

(3) Cf. *Cod. Just.*, l. V, tit. 5, *De incestis et inutilibus nuptiis*, X, 5, 8, 9.

(4) Conc. d'Agde, en 506, c. 61 (inséré dans le *Décret* de Gratien. C. 35, q. 2-3, c. 8). Id. Conc. d'Epaone, en 517, c. 3, Mansi, *Ampliss. Collectio*, T. 8, col. 563.

(5) Commentant le passage de la Genèse (ch. 38, v. 13-18) où Juda, fils de Jacob, a des relations avec Thamar, sa belle-fille, dont il ignore la véritable identité, saint Augustin dit en effet : « Si vir et uxor non jam duo sed *una caro* sunt, non aliter nurus est deputanda quam filia ». *Contra Faustum*, l. 22, ch. 61. Migne, *P. L.*, t. XLII, col. 438. Que les canonistes aient attaché à ce texte une importance particulière, nous en avons la preuve dans le fait que Gratien l'insère dans sa compilation (C. 35, q. 2-3, c. 15).

(6) Un texte que Gratien (C. 35, q. 2-3, c. 7) attribue au pape Jules Ier donnerait à penser que l'idée de l'*unitas carnis* produisait déjà tous ses effets dès

Digitized by Google

721, l'affinité se calque sur la parenté naturelle et s'étend aussi loin qu'elle : les conjoints sont considérés comme un seul tout, et puisqu'il est interdit d'épouser une parente, il est défendu, tout aussi bien, de s'allier à la femme qu'un parent a connu.

« Post hanc omnium consonam responsionem, Gregorius papa ante corpus memoratum venerabilis Christi apostolorum principis inferendo sententiam dixit.... IX : Si quis de propria cognatione *vel quam cognatus habuit* duxerit uxorem, anathema sit; et responderunt omnes tertio : anathema sit (1) ».

Dès ce moment, l'affinité ne reposa plus sur l'alliance, mais sur le principe de l'*unitas carnis*. Or, pour que deux êtres deviennent *una caro*, peu importe que leurs relations soient légitimes : il suffit qu'elles existent. La logique même imposait donc que l'empêchement, dans la nouvelle conception, fût provoqué tout aussi bien par le péché que par l'usage du mariage. L'affinité consiste dans la « propinquitas ex copula carnali perfecta, orta inter virum et consanguineos mulieris, inter mulierem et consanguineos viri ». Telle est sa définition classique pendant le deuxième stade de la théorie canonique (2).

Cette définition n'a plus, depuis 1918, qu'un intérêt historique, et le Code ramène l'affinité à sa notion primitive; de nouveau, il la fonde sur l'alliance en justes noces.

« Affinitas oritur ex matrimonio valido sive rato tantum sive rato et consummato (3) ».

Le changement ne pouvait être plus radical : le mariage non consommé ne produisait pas l'affinité, il la produira désormais; elle cessera, en revanche, de résulter des relations extra-conjugales. Il est vrai, sous le régime qui vient de prendre fin, le

le milieu du IVe siècle. « Praeterea illud quoque adjecimus, quia, sicut non licet cuiquam christiano de sua consanguinitate, sic etiam nec licet de consanguinitate uxoris suae conjugem ducere *propter carnis unitatem* ». Mais ce texte n'est pas du pape Jules, et le 10e c. du IIIe conc. d'Orléans, en 588, dont il serait, d'après Friedberg, un résumé, ne porte rien de semblable.

(1) Mansi, o. c., t. XII, col. 263.

(2) Sur les conséquences que les canonistes, en bonne logique, tirèrent du principe de l'*unitas carnis* pour l'extension de l'empêchement d'affinité, cf. Esmein, o. c., I, p. 377 et seq. Pour l'exposé de la théorie à son point d'aboutissement, voir Gasparri, o. c., I, p. 548 et seq.

(3) Can. 97, paragr. 1.

Digitized by Google

mariage non consommé créait déjà un empêchement dirimant, mais qui se rattachait à l'*honestas publica*. Celle-ci sera encore invoquée, mais dans le cas seulement d'unions invalides (1), où l'alliance, n'existant qu'en apparence, ne peut donner lieu à une véritable affinité.

Victor MARTIN.

3. — Sur le prologue de saint Jean.

I. Il nous semble que le *Prologue* de l'Évangile de S. Jean a subi deux altérations : l'une par le déplacement des versets 6-8; l'autre, par l'insertion du verset 15. — Nous prions le lecteur d'avoir sous les yeux le texte grec de S. Jean.

Les versets 6-8.

II. Quand on lit le *Prologue* d'un trait, on s'aperçoit que les versets 9-11 font suite aux versets 1-5. Les uns et les autres contiennent la même exposition théologique concernant le « Logos » et la « Lumière », et cela dans les rapports du Logos et de la Lumière avec l'humanité, depuis les origines. Au contraire, le témoignage de Jean, mentionné aux vv. 6-8, concerne, non pas le Logos et la Lumière, mais le personnage appelé Jésus, quand ce dernier vivait en Palestine et se montrait aux yeux de Jean. Les vv. 6-8 brisent ainsi la suite des idées, interrompent la perspective théologique de l'auteur entre les versets 1-5 et 9-11, et jettent brusquement le lecteur hors de l'humanité, pour le restreindre à un moment du Judaïsme.

Au verset 7, il est dit que Jean est apparu pour témoigner au sujet de la Lumière, « afin que tous croient par l'entremise de lui ». En réalité, Jean n'avait à témoigner que pour les Juifs, et il n'a témoigné que pour eux, historiquement, comme l'évangile même de S. Jean nous l'enseigne. Or, aux vv. 1-5 et 9-11, il s'agit de tous les hommes en tant qu'hommes, de toute l'humanité créée avec le concours du Logos. A leur place actuelle, les vv. 6-8 offrent une sorte de contradiction avec le contexte (vv. 1-5 et 9-11) et avec l'histoire évangélique.

Le témoignage de Jean, aux vv. 6-8, s'applique au Logos incarné, c'est à-dire à Jésus, et à Jésus exerçant son ministère public. Dans le *Prologue*, l'incarnation du Logos ne vient qu'au verset 14, et le ministère public de Jésus est indiqué au verset 18. Le témoignage de Jean vient beaucoup trop tôt.

(1) Can. 1078.

Digitized by Google

L'exégèse est embarrassée des versets 6-8. Ils ne se laissent rattacher ni à ce qui précède ni à ce qui suit; ils entravent le raisonnement de l'auteur concernant la nature du Logos et de la Lumière; ils ne nous apprennent rien sur le premier ni sur la seconde; ils sont pour le moins mal placés et inattendus.

III. Considérons le verset 19 : καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάνου ὅτε ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων κτλ., « et celui-ci est le témoignage de ce Jean quand les Juifs de Jérusalem envoyèrent vers lui etc. » L'expression καὶ αὕτη ἐστίν nous semble indiquer clairement : qu'il a été question auparavant de Jean et de son témoignage, mais que ce témoignage ne sera donné qu'après; et il l'est, en effet, aux vv. 23, 26-27, dans la réponse de Jean aux envoyés. Il nous faut trouver, avant le verset 19, un passage où il soit question de Jean et de son témoignage, mais où ce témoignage ne soit pas cité.

Voici les versets 6-8 : ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάνης. οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ· οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, « il a existé un homme envoyé par Dieu, son nom était Jean ; il apparut en vue d'un témoignage, afin que tous crûssent par l'entremise de lui; il n'était pas, lui, la Lumière; (il était apparu) seulement pour témoigner au sujet de la Lumière. » Ce passage réunit les deux conditions demandées plus haut : il y est expressément question de Jean et de son témoignage, mais sans que celui-ci y soit rapporté. De plus, le verset 19 rappelle les idées et les expressions essentielles des vv. 6-8. Le lien logique est solidement établi entre le verset 19 et les versets 6-8.

IV. Nous supposerions volontiers que les versets 6-8 étaient placés, à l'origine, entre les versets 18 et 19. Cette hypothèse n'est plausible que si la forme du texte s'y prête.

Les versets 6-8 peuvent suivre facilement le verset 18 par asyndète, c'est-à-dire sans particule de liaison. On écrira : 18 ..... ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος κτλ. Les derniers mots, ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος κτλ., commencent un développement nouveau, sans rapport avec le verset 18, ni d'ailleurs avec aucun autre verset du *Prologue*. L'asyndète est naturelle et normale.

Les versets 19-27 n'ont pas de rapport avec les versets 16-18, et le verset 19, en particulier, n'en présente aucun avec le verset 18. Par contre, les versets 19-27 suivent logiquement les versets 6-8, et le verset 19, en particulier, se relie immédiatement avec les versets 6-8, pour les mots et pour les idées, comme nous l'avons vu tout à l'heure. Justement le verset 19 débute par καί et même par καὶ αὕτη, expression qui établit un lien logique et grammatical avec ce qui précèdera. Nous pouvons donc écrire sans interruption : ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος

Digitized by Google

παρὰ θεοῦ..... ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός· καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάνου κτλ. La particule καί et l'expression καὶ αὕτη ἐστίν ne vont pas après le verset 18, conviennent après les versets 6-8, et ne conviennent qu'après eux. Dans le N. T. la particule καί, même sémitisante, garde toujours son sens, comme d'ailleurs tous les mots réellement originaux, hébraïsants ou non par leur emploi.

Notre hypothèse est donc plausible.

V. Pourquoi et comment aurait-on déplacé les versets 6-8, dans cette hypothèse? Théoriquement, il serait facile de l'expliquer. Un lecteur aura remarqué que les versets 6-8 mentionnaient deux fois la « Lumière », dont il n'était plus question depuis le verset 10; il aura trouvé ingénieux de rapprocher notre passage des versets précédents qui parlaient d'elle; de le reporter, par exemple, en marge du *Prologue*, en face des versets 5-9, d'où un copiste les aura transportés à leur place actuelle, la seule qui fut permise par la forme du texte à cet endroit.

VI. Si cette hypothèse était exacte, c'est que l'auteur de la transposition n'aurait pas compris l'évangéliste. Imaginons les versets 6-8 reposant entre les versets 18-19. L'évangéliste montrait par là que le Logos de son *Prologue*, le Logos éternel, Co-créateur et Lumière du monde dès l'origine, était le même que le personnage juif, appelé Jésus, auquel Jean-Baptiste avait rendu témoignage, et il les identifiait absolument. Cette identification était capitale, et elle l'est encore aujourd'hui; c'est elle que l'auteur du déplacement aurait détruite, par ignorance.

Si l'on trouvait extraordinaire un déplacement de ce genre, j'oserais dire que ce n'est qu'un cas entre plusieurs qui paraissent exister dans nos évangiles.

VII. L'appareil critique de von Soden n'offre que de très maigres variantes, et seulement pour le verset 9 : « εστιν l ην Ta sy[s]c, om ην sa, om ην το φως pa ac; add δε p ην f sy[s]c; add γαρ o syr. » Celui qui a ajouté δε a senti qu'il y avait une opposition d'idées entre les versets 6-8 et le verset 9, et que ce dernier ne suivait pas normalement les premiers. Celui qui a ajouté γαρ a du être choqué par quelque chose de gauche ou d'insolite, et il a voulu que le verset 9 exprimât le motif du verset 8; supposition bien médiocre. L'omission de ην et de ην το φως s'expliquerait par le fait que le verset 9 suivait le verset 5.

Le verset 15.

VIII. Ce verset est contenu dans le passage suivant : 14 καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. 15 Ἰωάνης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· Οὗτος ἦν ὃν εἶπον· Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν ὅτι πρῶτός μου ἦν, 16 ὅτι ἐκ τοῦ

Digitized by Google

πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος, 17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο, « 14 et le Logos est devenu homme, et il a séjourné parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire (qui était) comme (est celle) d'un fils unique de la part d'un père, plein de la grâce et de la vérité; 15 Jean témoigne au sujet de lui, et il s'écrie disant : Celui-là était celui que j'ai désigné en disant : Celui qui va paraître après moi se trouve être avant moi, parce qu'il était antérieur à moi, 16, parce que (c'est) de sa plénitude (que) nous avons tous reçu, et une grâce à la place d'une grâce, parce que la loi a été donnée par l'entremise de Moïse, (que) la grâce et la vérité ont été établies par l'entremise de Jésus-Christ. » Cela est moins mauvais en français qu'en grec, parce que le français ne peut montrer aux yeux les absences d'accords.

Le passage est inexplicable et inacceptable. Pour l'expliquer à tout prix, on a mis un point après ἀληθείας; on a fait une phrase particulière de Ἰωάνης.... πρῶτός μου ἦν; on a mis un point après ἦν; on a fait ensuite une nouvelle phrase commençant avec ὅτι; on a relié καὶ χάριν avec quelque chose qui précédait, quoiqu'il n'y eût rien; etc. Mieux vaut abandonner ces subtilités arbitraires.

IX. Le verset 14 ne présente pas de difficultés. La proposition καὶ ἐθεασάμεθα.... παρὰ πατρός exprime l'émotion profonde de l'auteur qui se rappelle Celui qu'il a contemplé. Cette incidente est à sa place. Elle rompt la construction grammaticale; mais des accidents de ce genre se retrouvent chez le même auteur, comme chez les écrivains grecs. L'attribut complémentaire πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας reprend la phrase suspendue après ἐν ἡμῖν; il indique la qualité, l'état spirituel du Logos séjournant parmi les Juifs; il occupe sa place normale.

Il a pour suite logique, non pas le verset 15, mais le verset 16, ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, « parce que c'est de sa plénitude que nous tous nous avons reçu. » Les mots πλήρης et ἐκ τοῦ πληρώματος s'appellent clairement et nécessairement. Si l'on donne un complément grammatical à ἐλάβομεν, ce complément est certainement τὴν χάριν καὶ τὴν ἀλήθειαν, repris de la fin du verset 14.

X. Au verset 16, la particule ὅτι introduit une proposition causale, mais la cause doit être un fait, une réalité, et ce fait doit justifier et expliquer l'assertion précédente ; quelle est cette assertion?

Est-ce le verset 15 qui précède immédiatement? Essayons : « Jean témoigne au sujet de lui, et il s'écrie disant : Celui-là était celui que j'ai désigné en disant : Celui qui va paraître après moi se trouve être avant moi, parce qu'il était antérieur à moi, parce que (c'est) de sa plénitude (que) nous avons tous reçu. » Cet ensemble ne présente pas de sens. Le verset 15 contient une comparaison entre Jésus et Jean. Le verset 16 indique que tous les chrétiens ont reçu de Jésus leur pléni-

Digitized by Google

tude. Il n'existe pas de rapport d'idées entre les vv. 15 et 16, et la causale du v. 16 ne se rapporte à rien du v. 15.

Supprimons maintenant le verset 15; nous obtenons : « Et le Logos est devenu homme, et il a séjourné parmi nous, — et nous avons contemplé sa gloire, gloire (qui était) comme (est celle) d'un fils unique de la part d'un père, — (en étant) plein de la grâce et de la vérité, d'après ce fait que (ὅτι) c'est de sa plénitude que nous avons tous reçu (la grâce et la vérité). » Quand le Logos demeurait en Dieu et avec Dieu, avant son incarnation, il était plein de la grâce et de la vérité. Mais après que le Logos fut devenu homme et eut séjourné parmi nous, homme comme nous, en était-il encore de même? La question était capitale pour l'humanité qui croyait en lui. Oui, dit l'auteur; même devenu homme comme nous, le Logos est demeuré « plein de la grâce et de la vérité »; et il en fournit cette preuve expérimentale : « par ce fait (d'après ce fait) que (ὅτι) nous, les croyants, tous tant que nous sommes, nous avons puisé dans sa plénitude sans l'épuiser, sans même la réduire, et que tous ceux qui se convertissent continuent d'y puiser sans même la diminuer; et le Logos demeure à perpétuité πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

XI. Enfin, le verset 15 contient une phrase complète par elle-même. L'affirmation ὁ ὀπίσω μου... γέγονεν trouve son motif dans la proposition causale : ὅτι πρῶτός μου ἦν. La pensée exprimée dans le verset ne fait rien attendre de plus; elle est terminée.

XII. Mais ce verset 15 est-il utile pour le *Prologue*? Dans notre passage (vv. 14 et 16), il est question de l'incarnation du Logos, de son séjour parmi les Juifs, de sa gloire visible après son incarnation, de la plénitude de la grâce et de la vérité existant en lui, plénitude où nous avons tous puisé. Le verset 15 rapporte une parole de Jean qui établit une comparaison entre Jésus et lui : Jésus, qui va paraître après lui, se trouve être avant lui, c'est-à-dire supérieur à lui, parce qu'il existait en réalité avant lui. Nous sommes en dehors de la théologie du *Prologue*, et en particulier en dehors des idées des versets 14 et 16.

XIII. Ainsi le verset 15 interrompt brutalement la construction grammaticale et la liaison des idées entre le verset 14 et le verset 16 (et par suite aussi le verset 17, qui continue le verset 16).

XIV. Examinons le texte du verset. Le *Prologue* n'offre que deux présents, φαίνει et φωτίζει, qui sont de vrais présents, réclamés par la nature de l'idée. En dehors d'eux, on ne trouve que les temps historiques : imparfait et aoriste, et une fois le parfait ἑώρακεν (v. 18), à cause d'une nuance de la pensée. Tout à coup, au v. 15, arrivent les présents μαρτυρεῖ, κέκραγεν, et λέγων. Le présent historique est très grec, mais il est vif et oratoire. Ce mouvement oratoire, unique dans le *Prologue*, est inattendu et inutile; on ne devine pas pourquoi l'auteur

Digitized by Google

a éprouvé une émotion subite et grandiose, traduite par trois présents, en parlant d'un personnage aussi secondaire que Jean dans le *Prologue*, et pour introduire, fort mal ici, un détail très secondaire, qui sera fort bien rapporté plus loin.

Le verbe κράζειν est classique, et fréquent dans la Κοινή. Mais les classiques évitent le présent κράζω; ils préfèrent le parfait κέκραγα avec le sens du présent. Au contraire, dans le N. T., les auteurs emploient tous le présent κράζω et l'imparfait ἔκραζον : Mat., IX, 27; XV, 23; Mar., V, 5; X, 47; L., IX, 39; A., XIX, 34; R., VIII, 15; IX, 27; Jac., V, 4; S. Jean emploie : dans son Évangile, l'aoriste ἔκραξα, VII, 28, 37; XII, 44 (*v. l.*, ἐκραύγαζον, XII, 13, et cf. XIX, 12); dans son Apocalypse, le présent κράζω, VII, 10; XII, 2; XIV, 15, et l'imparfait, XVIII, 18, 19. La forme κέκραγα est étrangère à tous les écrivains du N. T., et ne se trouve qu'ici. Il est bizarre que l'évangéliste soit allé emprunter aux classiques l'expression recherchée κέκραγα, et qu'il ait inséré cette forme de parfait entre les deux présents μαρτυρεῖ et λέγων. Il était si simple d'écrire κράζει.

Et plus simple encore de ne pas l'écrire! Car on lit : Ἰωάνης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων. On a trois verbes de suite du sens de *dire* pour introduire une citation; cela est beaucoup, quand deux suffisaient. Existe-t-il ailleurs un autre exemple de ce genre?

Les mots οὗτος ἦν sont difficiles à expliquer, soit que l'on donne à οὗτος son sens propre et local, soit qu'on lui donne son sens figuré et oratoire. De plus, et dans les deux cas, l'imparfait ἦν indique que Jésus n'était plus là, quand Jean parlait de lui. Il est étonnant que Jean ait attendu le départ ou l'absence de Jésus pour lui rendre ce témoignage. Et surtout cela parait bien être en contradiction avec ce même témoignage tel que l'évangéliste le donne un peu plus loin, vv. 29-34.

La difficulté d'expliquer οὗτος ἦν a été sentie; aussi existe-t-il deux variantes.

La première remplace ἦν par εστιν, d'après le v. 30; elle n'a pas d'autorité.

La seconde lit : Ἰωάνης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων, — οὗτος ἦν ὁ εἰπών Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος κτλ., « Jean témoigne au sujet de lui et il s'écrie disant, — c'était lui qui a dit : Celui qui va paraître après moi, etc. ». Le sens change complètement; les mots οὗτος ἦν ὁ εἰπών s'appliquent, non pas à Jésus, mais à Jean. Nous avons dès lors quatre verbes du sens de *dire* ponr introduire la citation : trois au présent, μαρτυρεῖ, κέκραγεν, et λέγων, et un quatrième, qui apparaît subitement, à l'aoriste, εἰπών. Trois, cela était trop; que faut-il penser de quatre? Surtout quand la phrase devient tout à fait mauvaise; l'auteur a déjà désigné Jean abondamment (Ἰωάνης μαρτυρεῖ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων); il était inutile de le désigner encore et

Digitized by Google

plus mal en ajoutant οὗτος ὁ εἰπών », incise qui détruit la construction.

Quoiqu'il en soit du texte exact, ce début du v. 15 apparaît rédigé dans un style médiocre, obscur et boursouflé, en contradiction avec le style ordinaire de S. Jean.

XV. Si le verset 15 était une addition, d'où proviendrait-elle ? Il est facile de l'indiquer. Les mots Ἰωάνης μαρτυρεῖ rappellent ou répètent les expressions : οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν du v. 7, ἡ μαρτυρία Ἰωάνου du v. 19, et ἐμαρτύρησεν ὁ Ἰωάνης du v. 32. La citation οὗτος ἦν... πρῶτός μου ἦν reproduit le verset 30 : οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον. Ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν ὅτι πρῶτός μου ἦν. Il n'y a de vraiment original dans le verset 15 que l'imparfait ἦν et les verbes au présent, κέκραγεν (et) λέγων; nous avons vu plus haut ce qu'il fallait en penser.

Mais, dira-t-on, pourquoi aurait-on fait cette addition? Tout d'abord, un lecteur est fier de corriger ou de compléter un ouvrage par une manifestation de capacité personnelle. Puis, comme les versets 6-7 annonçaient le témoignage de Jean et ne le donnaient pas, n'était-il pas mieux de le rapporter pour satisfaire la curiosité du lecteur? La glose aura été écrite en marge, et un copiste l'aura introduite dans le texte après la mention de l'incarnation, nécessairement.

Les deux remarques précédentes en suggèrent une troisième. Le verset 15 dit ce qui se trouve dit un peu plus loin. Mais un auteur ne se répète pas sans y être contraint. Or, au verset 15, le témoignage de Jean ne sert à rien et dérange tout. Rien n'obligeait donc l'auteur à citer inopinément, dans son *Prologue*, le témoignage de Jean, puisqu'il devait donner ensuite ce témoignage, bien préparé et bien placé.

XVI. Comparons le verset 15 avec le verset 19. Ce dernier porte : καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάνου ὅτε ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων κτλ. L'expression ἡ μαρτυρία, au singulier, fait allusion à un seul témoignage de Jean, mentionné dans le *Prologue*. Or, il y a deux mentions : celle des versets 6-8, et celle du verset 15. Le verset 19 paraît bien demander que l'on élimine l'une des deux. — Puis, d'après le verset 19, le témoignage de Jean est mentionné auparavant, et cité *après*, « quand les Juifs de Jérusalem, etc. ». Or, le verset 15 rapporte le témoignage de Jean avant le verset 19; il est donc en contradiction avec ce dernier.

Il y a plus. Le verset 19 dit : « Et celui-ci est le témoignage de Jean, quand les Juifs de Jérusalem envoyèrent vers lui des prêtres et des lévites pour l'interroger. » Le témoignage, dont il est question dans ce texte, est le témoignage officiel, quasi-judiciaire, rendu à Jésus par Jean sur une sommation officielle de l'autorité religieuse. Ce témoignage se lit aux vv. 26-27, et là seulement. Au contraire, le témoi-

Digitized by Google

gnage rapporté au verset 15, et pris du verset 30, est une simple déclaration de Jean, toute spontanée, privée et accidentelle. Dès lors le verset 19 exclut le verset 15 du *Prologue*. — Enfin, les versets 6-8, comme le verset 19, ont rapport au témoignage officiel de Jean ; le verset 15 se trouve donc en contradiction avec eux, comme avec le verset 19, et pour la même raison.

XVII. L'appareil critique de von Soden donne καὶ comme variante à la place de ὅτι, au début du verset 16; cette leçon est assez bien autorisée ; elle présente une apparence de construction régulière et suivie entre les versets 15 et 16. Mais une apparence seulement. La liaison des idées entre les deux versets ne peut pas plus s'établir avec καὶ qu'avec ὅτι; et d'un autre côté, καὶ établit cettte liaison entre les versets 14 et 16 aussi bien que ὅτι, quoique avec une nuance propre.

XVIII. Nous avons appliqué au verset 15 les règles générales de la critique des textes et les règles spéciales qui conviennent an passage. Nous arrivons à cette conclusion : le verset 15 exprime mal quelque chose d'inutile ; il est sans valeur.

Appendice : les versets 16-18.

XIX. Les versets 16-17 présentent ce texte : 16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος, 17 ὅτι ὁ νομος διὰ Μωυσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

L'auteur a placé en tête ἐκ τοῦ πληρώματος, et il a laissé ἐλάβομεν sans complément. Il a mis en relief deux idées : la *plénitude* du Logos fait homme, et l'*acte de recevoir de cette plénitude*, et non d'ailleurs. Ce style est parfaitement grec. Sans doute, nous avons reçu, de cette plénitude, ce qu'elle contenait, τὴν χάριν καὶ τὴν ἀλήθειαν, du verset 14 ; mais ce complément, facile à suppléer par la pensée et correct, est écarté pour l'instant.

On lit ensuite καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. Le nom est employé sans l'article et d'une manière abstraite; il garde son sens classique et ordinaire de *faveur pure*, due à la bienveillance de celui qui l'accorde. Καὶ χάριν ne peut être une épexégèse, car il n'existe aucun antécédent auquel on puisse le rapporter. Il faut appliquer la règle générale, et répéter le verbe précédent devant cet accusatif. Nous obtenons : καὶ (ἐλάβομεν) χάριν ἀντὶ χάριτος, « *et ainsi, et par suite* (καὶ), nous avons reçu une faveur en remplacement d'une faveur ». Cette affirmation est suivie de la proposition causale ὅτι ὁ νόμος... ἐγένετο. Ce qui donne une phrase complète : καὶ (ἐλάβομεν) χάριν... ἐγένετο.

Ἀντί signifie ici, comme partout et toujours, *à la place de*, par exemple quand une chose nouvelle succède à une ancienne ; la première, en disparaissant, laisse la place vide, et la seconde, en apparaissant, occupe cette place.

Digitized by Google

L'affirmation καὶ (ἐλάβομεν) χάριν ἀντὶ χάριτος est expliquée et justifiée par la proposition causale ὅτι ὁ νόμος κτλ. L'emploi de ὅτι indique qu'il s'agit de faits, d'événements réalisés. Le premier est ὁ νόμος, *la loi* juive, donnée par l'entremise de Moïse. Le second est ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια; ces deux noms sont accompagnés de l'article individualisant, et désignent deux choses déjà mentionnées ; ils reprennent χάριτος καὶ ἀληθείας du verset 14; ce qui est certain, puisqu'il y a ensuite διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. Ἡ χάρις désigne la grâce sanctifiante, et ἡ ἀλήθεια la vérité par excellence, la doctrine du salut, deux choses dont Jésus-Christ étaient remplis. La religion de Jésus-Christ, consistant dans la grâce et la vérité, a remplacé la religion de Moïse, qui était la Loi ; nous avons reçu de Dieu une « faveur « nouvelle qui a succédé à la « faveur » précédente, χάριν ἀντὶ χάριτος.

XX. Dans le texte, χάριν se rapporte à ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια, et χάριτος à ὁ νόμος. De là un entrecroisement de quatre membres, dans le goût des Grecs :

χάριν χάριτος
ὁ νομος ἡ χάρις καὶ ἡ αλήθεια

Le sentiment de la phrase grecque faisait attendre δέ : ἡ δὲ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια; cette leçon existe en effet, et bien autorisée.

XXI. Le verset 18 présente trois leçons : ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ μονογενὴς θεός, et ὁ μονογενής sans υἱός ni θεος. La dernière nous paraît la meilleure.

La leçon υἱός ne fait pas penser à θεός, ni la leçon θεός à υἱός; l'échange entre les deux est donc peu plausible. — Le mot υἱός va bien après θεόν et avant τοῦ πατρός ; mais il paraît redondant après μονογενής ; d'ailleurs, μονογενής ne fait que répéter μονογενοῦς du verset 14, qui n'a pas υἱοῦ, pas même comme variante. — La leçon θεός va mal après θεόν, et avec μονογενής ; on ne comprend guère un *Dieu fils unique*, et θεός forme une bien médiocre antithèse avec τοῦ πατρός. — Si l'on suppose ὁ μονογενής seul, les lecteurs ou les copistes auront voulu l'expliquer en ajoutant les uns υἱός et les autres θεός; bien inutilement.

J. Viteau,
Professeur à l'Institut catholique de Paris.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE ANCIENNE DE LA THÉOLOGIE

Christianisme et néo-platonisme.

Comme l'aristotélisme au Moyen-Age, le Néo-Platonisme, durant les premiers siècles, a exercé une influence profonde sur la théologie chrétienne. On peut dire qu'il en a conditionné le développement d'une double manière tout d'abord en excitant la pensée chrétienne par son opposition, ensuite en fournissant à cette pensée des éléments qu'elle devait s'assimiler. Celle-ci, en effet, ne se contenta point de réagir contre le Néo-Platonisme par des réfutations; elle s'appropria toutes les réserves de Spiritualisme vraiment humain, de fines analyses qu'il contenait; elle lui emprunta des catégories et un langage pour penser et exprimer sa foi.

De ce fait, l'étude du développement de la théologie ne peut faire abstraction des rapports qui existent entre le Néo-Platonisme et le Christianisme. Quelques récents ouvrages permettent de saisir le caractère et l'importance de ces rapports.

***

Dans un *Essai sur la polémique du Néo-Platonisme avec le Christianisme* (1), M. Ch. Corbière se propose de faire l'histoire des relations des deux doctrines depuis Ammonius Saccas jusqu'à la fermeture de l'école d'Athènes, en 529.

En embrassant un si vaste sujet, l'auteur ne peut prétendre l'épuiser; il se condamne, par le fait, à ne nous en donner qu'une vue d'ensemble un peu superficielle et à ne mettre en relief que quelques points importants de la période qu'il étudie. Il insiste particulièrement sur le rôle de Porphyre, Julien et Proclus dans leur lutte contre le christianisme. Ce sont eux surtout qui, par leur critique historique et rationnelle, ont provoqué l'éclosion de toute une vaste littérature de commentaires et d'apologies que les Pères grecs leur ont opposés. M. Corbière nous donne la liste de ces ouvrages sans en caractériser assez nettement le contenu. Dans la polémique qu'il étudie, son livre nous fait mieux connaître l'attaque néo-platonicienne que la défense chrétienne.

(1) Le *Christianisme et la fin de la philosophie antique*, Paris, Fischbacher, 1921. In-8 de 287 p. Prix : 12 fr.

Digitized by Google

La théologie chrétienne fit plus que lutter contre le Néo-platonisme, elle se l'assimila. M. Corbière nous dit ce que fut cette assimilation chez Victorin, saint Augustin, Synésius, Nemésius et le Pseudo-Denys. Les pages consacrées à saint Augustin sont parmi les meilleures de l'ouvrage. Le lecteur y verra nettement comment les influences chrétiennes de Monique, d'Ambroise, de Simplicien, la lecture de la Bible contribuèrent, avec la philosophie néo-platonicienne, à former la personnalité du grand docteur, comment, dans sa sympathie pour le néo-platonisme, Augustin sut rester chrétien avant tout, et transformer singulièrement cette philosophie, en se l'appropriant, pour la christianiser.

Moins exact, moins objectif, et peut-être inspiré par des préventions qui ne sont point justifiées par l'histoire, est le jugement porté sur l'œuvre de l'Aréopagite. « Le système de l'Aréopagite n'est, on le voit, qu'un agnosticisme panthéiste, où la personnalité de Dieu, la Rédemption, l'immortalité de l'âme et tous les dogmes chrétiens ne trouvent guère place que par inconséquence.... L'affaiblissement de la culture intellectuelle, le goût de l'occulte, l'apologie que faisait l'auteur de la vie monastique et de la hiérarchie sacerdotale valurent à sa misérable parodie du christianisme un succès déconcertant » (p. 257).

Sans accorder une valeur absolue aux théories du Pseudo-Denys sur la connaissance religieuse et l'extase, on peut admirer sa tentative puissante de réconciliation entre le christianisme et la philosophie de l'époque. Cette tentative n'allait pas à mettre les doctrines néo-platoniciennes sous le couvert du christianisme, mais à ruiner les entreprises de cette philosophie contre la foi chrétienne, en christianisant autant qu'il se pouvait l'idéalisme et le mysticisme néo-platoniciens. Quelle que soit l'obscurité de sa terminologie, l'audace parfois de ses pensées sur la transcendance divine, il ne semble pas que le Pseudo-Denys ait sacrifié à sa philosophie les données de la foi chrétienne. Autant peut-être que le nimbe apostolique dont il était entouré aux yeux des gens du Moyen-Age, sa haute valeur doctrinale et philosophique explique la fortune de son œuvre.

Les conclusions générales de l'auteur sont tout à l'honneur du christianisme : elles dégagent les causes de faiblesse de la théosophie néoplatonicienne, l'insuffisance de ses spéculations sur Dieu et sur l'âme en face de la doctrine évangélique du Dieu vivant et de l'âme immortelle; elles mettent en relief la noblesse de l'attitude de l'Église. Dans sa lutte contre le néoplatonisme, celle-ci n'a pas abusé de sa force. Ses docteurs ont triomphé surtout par la raison, le bon sens et l'histoire.

Digitized by Google

*
* *

M. Charles Boyer, dans sa remarquable thèse complémentaire pour le doctorat ès-lettres (1), s'est proposé de déterminer ce que fut la part du christianisme et du néo-platonisme dans la formation de saint Augustin. Sujet important et actuel, vu certaines théories récentes sur la conversion du grand docteur (2).

A partir de quelle époque Augustin a-t-il placé dans son esprit l'autorité de l'Église catholique au-dessus de la philosophie néo-platonicienne? Faut-il, en faisant confiance aux *Confessions*, affirmer qu'il s'est converti en 386, ou faut-il, en s'appuyant sur les Dialogues, penser qu'à Cassiciacum, il s'est réfugié dans la philosophie pour ne se convertir que vers 400? Telle est la question que pose l'auteur dans son introduction et qu'il résout dans la suite de son ouvrage d'une façon lumineuse et convaincante.

M. Boyer marque, tout d'abord, la place qu'occupait le christianisme dans l'âme d'Augustin, jusqu'au moment où il connut le néo-platonisme.

Ce n'est qu'à 32 ans qu'il rencontra cette philosophie et c'est dès son éveil à la vie consciente qu'il s'est trouvé en contact avec le christianisme.

Ses premières impressions chrétiennes furent profondes; elles le laissaient cependant avec des notions peu précises sur la foi. Vite, elles furent étouffées. Au milieu de la crise des passions, il ne lui restait que le souvenir du nom du Christ. Jusqu'à 19 ans, il traversa des influences; il ne s'était point formé de convictions.

L'*Hortensius* lui révéla la vie de l'esprit comme un idéal. Va-t-il se tourner désormais vers les philosophes? Non, le fils de Monique va demander la réalisation de son idéal au Christ. « Augustin résolut d'étudier les Saintes-Écritures. L'élan suscité par Cicéron se tournait spontanément vers le Christ » (3). Mais, il ne comprit rien à la Bible. Sa simplicité le rebuta; il n'avait point la clef pour la comprendre.

C'est alors qu'il se tourna vers le manichéïsme, parce que celui-ci était une secte chrétienne et qu'il avait la prétention de satisfaire la raison. Augustin y trouva une critique de la Bible et une explication au problème du mal. Mais un jour le prestige de la sainteté et de la

(1) Charles Boyer, *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1920. In-8 de 233 p.

(2) Voir Portalié, *Dict. de th. cath.*, art. *Augustin*, col. 2272.

(3) *Ouv. cité*, p. 34.

Digitized by Google

science manichéennes devait s'évanouir. Très incertain dans son manichéisme, sans confiance dans le catholicisme de Monique, à quoi s'arrêterait-il?

La Nouvelle Académie pouvait bien être à ce moment pour lui la plus sage des écoles.

C'est alors que le jeune professeur de Rome vint à Milan et se trouva sous l'influence de saint Ambroise. Celui-ci dans ses homélies interprétait l'Ancien Testament à la manière de Philon par la méthode allégorique, expliquait les anthropomorphismes de la Bible et donnait de Dieu une idée toute spirituelle. Ainsi tombaient les difficultés soulevées par les manichéens et Augustin trouvait au pied de la chaire d'Ambroise la clef des Écritures. Ce n'était point encore l'adhésion de la foi, mais le point de départ du progrès décisif.

Petit à petit, au milieu de doutes angoissants, tout en gardant une foi mal formée sur bien des points, tout en s'égarant hors de la vraie doctrine, il crut fermement à la divinité et à la vérité des Écritures, à l'autorité providentielle de l'Église pour les garder et les interpréter. Ce n'est pas le Néo-Platonisme qui l'a ramené à l'Église : il a retrouvé la foi de Monique sous l'influence d'Ambroise avant de lire Plotin.

Cependant, entre le retour à la foi et la découverte du néo-platonisme, les Confessions nous révèlent, dans l'âme d'Augustin, des fluctuations de pensées déconcertantes. Comment expliquer la coexistence de pareilles agitations d'esprit avec la foi catholique? C'est que, s'il avait la foi, il lui manquait la science. « C'est vers la vérité vue, sue, contemplée que l'a mis en marche l'*Hortensius*; posséder la science, ...c'était l'idéal. Et c'est la vérité incomprise, simplement crue, qu'il vient d'accepter » (p. 74).

Les livres des Platoniciens vont lui donner l'intelligence de sa foi. Ils résolvent pour lui non seulement le problème de l'esprit en lui montrant Dieu comme la Vérité intelligible, créatrice, illuminatrice et béatifiante, et le Verbe comme le lien du monde intelligible, mais encore celui du mal, en lui révélant que le bien et l'être coïncident, et que le mal n'est que la privation d'un bien. On ne peut nier qu'ils n'aient influencé sa manière de comprendre le christianisme. Mais il faut non moins reconnaître que, dès sa première rencontre avec le système de Plotin, Augustin était guidé dans son jugement sur ce système par ses croyances chrétiennes.

S'il crut retrouver certaines parties de la vérité chrétienne dans Plotin, c'est que, dès le début, il lut les Ennéades en chrétien. « Il cherchait dans Plotin l'intelligence des affirmations d'Ambroise », p. 108. C'est à sa foi qu'il dut de dégager tout de suite le néoplatonisme de ses attaches avec le polythéïsme, de sympathiser aussi avec les affirmations plotiniennes sur l'union intime et l'égalité du Père

Digitized by Google

avec le Verbe. Cette adaptation du néoplatonisme au christianisme ne lui était-elle point facilitée par Plotin lui-même dans ses affirmations sur l'Un et son Verbe, sur l'invisible et sur le mal? N'était-elle point préparée par saint Ambroise? L'évêque de Milan ne s'aidait-il point pour concevoir sa foi, pour la prêcher, des catégories alexandrines, ne la défendait-il point avec cette méthode allégorique en honneur chez les Néoplatoniciens? « En écoutant Ambroise, Augustin entendait un écho de Philon, d'Origène, de saint Basile. En même temps qu'il s'instruisait des affirmations catholiques, objet de sa foi, il était préparé à en goûter l'interprétation néoplatonisante (1) ».

Voilà la raison de l'enthousiasme d'Augustin à la lecture des livres néoplatoniciens : il les a lus en chrétien, et sa foi s'y est illuminée. « Il n'est pas vrai qu'il se soit fait chrétien, parce qu'il était néoplatonicien. » Plotin a pu lui donner l'intelligence de certains dogmes; mais il ne lui a donné ni l'humilité ni la force pour la conversion du cœur. C'est l'Écriture, particulièrement saint Paul, c'est la vie des parfaits chrétiens, c'est la prière, c'est une exhortation providentielle qui l'ont renouvelé (2).

A Cassiciacum, au lendemain de sa conversion, il professe sans doute un néoplatonisme enthousiaste et accentué; mais il est chrétien avec ferveur; il médite la Bible, il prie, sa foi lui fait éliminer ce qui, dans le néoplatonisme, est en désaccord avec le christianisme. Serait-ce seulement en disciple de Carnéade qu'il réalise la synthèse des deux doctrines? Les dialogues sont d'accord avec les Confessions pour montrer qu'il ne s'agit point d'une demi adhésion, mais qu'Augustin est véritablement conquis par sa foi. Le *Contra Academicos* indique seulement, qu'au moment où il voulut réfuter directement les objections des sceptiques, il était encore impressionné par elles; ses vieux doutes se réveillèrent un peu; il attendait de cette réfutation directe la possession tranquille et toujours égale de la vérité, à laquelle il aspirait.

De cette analyse psychologique pénétrante, M. Boyer dégage tout naturellement les conclusions suivantes. Le néo-platonisme n'a jamais dirigé en maître suprême les spéculations d'Augustin catéchumène; la prépondérance définitive de la foi chrétienne dans l'esprit d'Augustin s'affirme dès avant la lecture des livres platoniciens; le rôle du néo-platonisme fut cependant considérable dans la formation de la pensée augustinienne. Chrétien avant tout, il rejettera de plus en plus les doctrines néo-platoniciennes, inconciliables avec la foi; ainsi, sur certains points, son néo-platonisme ira décroissant. Sur un

(1) *Ouv. cité*, p. 118.
(2) *Ouvr. cité*, p. 119.

Digitized by Google

plus grand nombre d'autres où il voit l'accord possible, il utilisera de plus en plus les conceptions philosophiques pour approfondir sa foi. Aussi, apparaît-il par certains côtés de plus en plus néo-platonicien.

La thèse principale de M. Boyer sur *l'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin* (1) étudie en détail l'évolution des principales doctrines du grand docteur et leurs rapports avec la philosophie de Plotin.

On pourra constater combien l'influence Plotinienne fut profonde sur la pensée augustinienne en étudiant les chapitres consacrés à la Vérité subsistante, créatrice, illuminatrice et béatifiante. Peut-être aura-t-on l'impression que M. Boyer a minimisé cette influence dans son étude sur la Vérité illuminatrice.

L'auteur démontre bien que, selon Augustin, notre esprit n'est point capable de voir les corps en Dieu, que nos sens ont un rôle dans nos connaissances corporelles, que la vision en Dieu n'est point, sauf en des cas rares et privilégiés, une vision intuitive de l'essence divine, mais une vision dans l'image. — On voit Dieu non pas tel qu'il est, mais tel qu'il se reflète dans une image distincte de lui. — Cependant son interprétation de l'illumination divine et du rôle du Verbe maître intérieur, ne nous paraît pas rendre entièrement le sens des termes si énergiques de saint Augustin : vision en Dieu, contemplation dans l'éternelle Vérité, liaison avec les choses intelligibles, impression de la lumière incréée.

Peut-être aurait-il mis en meilleure lumière le sens de la théorie augustinienne sur ce point, en la rattachant encore davantage à ses origines historiques, à Philon et Plotin, en la rapprochant des théories des Pères Alexandrins, d'un saint Athanase par exemple, sur l'âme image et miroir du Verbe et voie directe pour arriver au Père, en l'éclairant par le commentaire de ses interprètes authentiques, les Augustiniens du XIIIe siècle, et par leurs conceptions sur les rapports de l'âme avec le corps, sur l'opposition du monde sensible et du monde intelligible, sur la vision dans l'image et la contemplation du monde intelligible. A cette lumière, les termes énergiques de saint Augustin reprennent un sens intuitionniste qu'ils ont perdu dans l'interprétation thomiste. Saint Augustin n'a pas été ontologiste ; mais en affirmant la vision dans l'image, il a donné à l'âme et au monde une transparence que saint Thomas ne leur reconnaîtra plus dans la même mesure. Là où saint Augustin voit et contemple, saint Thomas démontre. Les Augustiniens du Moyen-Age ont vu juste, semble-t-il, lorsqu'ils ont affirmé que saint Thomas, en acceptant la théorie aris-

(1) Charles Boyer, *L'idée de Vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1921. In-8° de 272 p.

Digitized by Google

totélicienne de la connaissance et en rendant ses droits à l'expérience, abandonnait ou du moins affaiblissait par son interprétation la théorie augustinienne de l'illumination divine et de la vision en Dieu.

Cette réserve faite sur l'interprétation d'un point particulier de la doctrine augustinienne, les conclusions de l'auteur nous paraissent s'imposer dans leur ensemble.

Par l'assimilation du néo-platonisme à la synthèse chrétienne, saint Augustin a donné à la philosophie hellénique, synthétisée par Plotin, une physionomie nouvelle ; il a clarifié, humanisé, élargi la pensée grecque, il l'a fait servir à l'illustration des dogmes chrétiens. Par lui, la philosophie de Platon et de Plotin, a passé, sinon tout entière, du moins dans ses parties importantes, dans celle de saint Thomas.

C'est dire l'importance, pour l'étude du développement de la théologie, des deux beaux ouvrages de M. Boyer. Sa thèse complémentaire, spécialement, sur le Christianisme et le Néo-Platonisme, quoique d'apparence philosophique, est bien à sa place dans la collection des *Études de Théologie historique* publiées sous la direction des professeurs de Théologie à l'Institut catholique de Paris. En expliquant saint Augustin, son évolution, ses doctrines dans ses rapports avec le néo-platonisme, il donne non seulement de la pensée du saint docteur une meilleure intelligence, mais il éclaire la doctrine de tous les théologiens qui se sont inspirés de lui.

* * *

A côté de saint Augustin, le Pseudo-Denys fut aussi un maître par qui le néo-platonisme christianisé eut une influence durable sur la théologie médiévale. M. Durantel (1) s'est proposé de rechercher ce que fut l'influence du Pseudo-Denys sur la pensée de saint Thomas.

L'introduction de l'ouvrage a surtout pour but de déterminer à quelle époque appartient l'auteur mystérieux des œuvres aréopagitiques. En étudiant, d'une part, les rapports que l'œuvre soutient avec les doctrines alexandrines et plus spécialement avec celles de Proclus, et, d'autre part, sa place dans le mouvement des idées chrétiennes et dans la discussion des dogmes et erreurs du ve siècle en particulier, M. Durantel voit dans cette œuvre « l'expression de la pensée d'un sage, à la fois chrétien et philosophe, plus préoccupé de concilier la foi et la philosophie et de développer ses croyances à l'aide des spéculations des maîtres que de se jeter dans la mêlée des partis.., un disciple peu reconnaissant de Plotin et de Proclus qui

(1) J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, Alcan, 1919. In-8° de IV-273 p.

Digitized by Google

s'essaie à retrouver dans les Écritures la source et le fondement des doctrines de ses maîtres (1) ». C'est dans le dernier quart du ve siècle que, le plus probablement, doit se placer la composition des *Areopagetica*.

Saint Thomas, à la suite des grands théologiens de l'Orient, saint Maxime et saint Jean Damascène, en Occident à la suite de Jean Scot Erigène, de Hugues de Saint-Victor, avec toute la tradition de son époque, a vu dans ces écrits l'œuvre d'un disciple de saint Paul et les a révérés et utilisés comme un témoignage de l'âge apostolique. Aussi s'en est-il souvent servi et largement inspiré.

Dans le corps de son ouvrage, M. Durantel relève minutieusement toutes les citations que saint Thomas a faites des œuvres de Denys, et il étudie le commentaire du Maître sur les Noms divins. Il consacre son dernier chapitre à préciser les points principaux de la doctrine du Pseudo-Denys que saint Thomas s'est assimilés.

Une bonne partie de Denys est passée dans saint Thomas, directement, ou par les doctrines en cours du temps de ce dernier et inspirées par Denys.

Saint Thomas lui empruntera des modes généraux de concevoir les choses et comme des directions de pensées, certains principes; celui de perfection, le principe du tout en tout, et son dérivé le principe de la représentation par éminence et en particulier le principe de l'identité de l'être, de l'intelligence et de l'intelligibilité. Il dépendra de lui dans sa mystique, son angélologie, sa notion de Dieu, sa doctrine sur les rapports entre le créé et l'incréé.

On pourra estimer, à juste titre, que l'auteur a exagéré l'influence néo-platonicienne du Pseudo-Denys sur certains points de la doctrine thomiste : l'idée de création par exemple, et contester l'interprétation qu'il donne de cette idée en saint Thomas. Mais il faut reconnaître que cette étude minutieuse est bien faite pour éclairer puissamment un des aspects de l'œuvre du grand docteur, en montrant ce qu'elle doit au passé et dans quelle mesure elle en subit l'influence. Denys comme Augustin fut une des sources les plus fécondes où la pensée de saint Thomas s'est alimentée. Par l'intermédiaire de ces deux théologiens, l'influence plotinienne et alexandrine ont une place considérable, à côté de l'aristotélisme, dans l'organisation de la synthèse thomiste.

A. Gaudel.

(1) P. 8.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'ÉCRITURE SAINTE

(NOUVEAU TESTAMENT)

1. — Personne ne pourra accuser le R. P. Nivard Schloegl, de l'ordre de Citeaux, d'avoir fait dans son travail : « les Ecritures saintes du Nouveau-Testament (1) » une œuvre banale, d'avoir, surtout dans sa traduction, marché sur les pas de ses devanciers. Il a ses idées personnelles et il les suit tout le long de son travail. Partant de ce principe que les écrits évangéliques, en particulier, ont à leur base un texte hébreu et que le christianisme a infusé dans les termes de ce texte une nouvelle signification et que ces significations chrétiennes des mots hébreux ont passé dans la traduction grecque et latine, il se réfère souvent au terme hébreu pour donner une traduction nouvelle d'un terme grec, qu'il juge incompris jusqu'alors. Ce principe entraîne très loin l'auteur et même jusqu'à modifier le sens accepté jusqu'à présent. Ainsi, il ne nous paraît pas très heureux dans sa traduction de Matthieu, I, 16 : Joseph inscrivit comme fils héritier le fils de Marie, Jésus, qui est le Messie. Ἐγέννησεν du texte grec serait la traduction du terme hébreu, hôlid. « L'Eglise, dit-il, par une traduction erronée du terme hébreu a changé le texte de la façon suivante : Jacob a engendré Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus qui est le Messie. » On pourrait demander pourquoi le R. P. traduit ἐγέννησεν, d'abord dans les ℣ 2-15, il inscrivit comme représentant mâle, puis ℣ 16, il inscrivit comme fils héritier. Nous admettrons encore moins la traduction de εὐλογήσας et de εὐχαριστήσας, *Mt.* XXVI, 265, par verwandelte es, il changea (le pain, le vin), traduction qu'il justifie de la façon suivante : « Dankte » ist falsche Uebersetzung der hebraisierenden lat. Vulgata. Ἐυχαριστεῖν und ευλογεῖν entsprechen dem hebr. berék, das zunächst « segnen » bevendet, hier aber « verwandeln » weil dies durch Segnen geschah. »

La traduction que donne le R. Père de *Luc*, XVI, 9 : μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, richesses de l'iniquité par « richesses terrestres, vaines ». résout une difficulté assez troublante. Mais est-elle fondée ? Notre Seigneur engage en effet à se faire des amis au moyen des richesses de l'iniquité, afin que ceux-ci nous reçoivent dans les demeures éternel-

(1) *Die heiligen Schriften des neuen Bundes aus dem Urtext übersetzt, mit Erläuterungen und einer Einführung*, Wien, Burgverlag Richter und Zöllner, 1920. In-8 de 427 p.

Digitized by Google

les. Il opposait donc les richesses terrestres aux demeures éternelles. Il cite des expressions de Xénophon où ἀδίκος signifie « impropre, incapable ». Mais de là à traduire des richesses impropres, incapables de donner le bonheur que l'on reçoit dans les demeures éternelles, c'est vraiment trop étirer les textes. Nous accepterons mieux la traduction : « cousins de Jésus » au lieu de « frères de Jésus », le terme hébreu *ah*, en grec ἀδελφός, désigne tout degré de parenté consanguine en ligne collatérale.

Les traductions du P. Schloegl sont quelquefois des interprétations qui ne sont pas absolument certaines. Il n'accepte pas la traduction de la Vulgate : Multi enim sunt vocati, pauci vero electi, du texte : πολλοὶ γὰρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, *Mt.* XXII, 14, parce que tous les hommes sont appelés au salut, I *Tim.* II, 4. Le Christ a accompli le salut pour tous; cependant chacun par sa coopération doit s'approprier personnellement la grâce divine. Il traduit donc ainsi le texte : « Tous sont appelés, mais peu seulement opèrent leur élection. » Nous reviendrons sur les traductions du P. Schloegl.

Sur les questions d'introduction il est très conservateur. Matthieu a écrit son évangile en hébreu et non en araméen, vers l'an 42. Cet évangile hébreu a été traduit vers l'an 60. On ne peut démontrer que notre texte grec est une traduction, mais on le sait par la tradition. Le R. Père est persuadé que le Christ donnait ses enseignements en hébreu, mais, pour les faire comprendre et dans le courant de la vie, il se servait de l'araméen. Jésus exprimait donc tout d'abord ses doctrines dans une langue que ses disciples ne comprenaient pas, puis il leur traduisait ce qu'il venait de dire ; cela nous paraît peu pratique.

Marc a écrit en l'an 44. Mais que devient alors le témoignage d'Irénée, *Adv. Haer.* III, 1, 1 : Matthieu a écrit son évangile quand Pierre et Paul évangélisaient Rome et Marc écrivit après la mort (le départ) de ceux-ci ? Le R. P. supprime « et Paul », et pour Marc il distingue la composition en l'an 44 et la publication en dehors de Rome.

L'épître aux Galates est la première des épîtres de Paul ; elle a été écrite vers l'an 49, avant le concile de Jérusalem. Quant à l'épître aux Hébreux, elle est de Paul pour le fond et pour la forme. Le P. Schloegl est plus affirmatif sur ce point que la Commission biblique. La première épître de Jean est poétique : elle est donc traduite en vers. Reconnaissons que la versification a été opérée sans que le texte soit torturé ; il y a cependant quelques additions et suppressions. Le P. Schloegl est un spécialiste de la métrique hébraïque ; il a donc une tendance à admettre que le texte était écrit en vers et alors il le versifie dans sa traduction. Ainsi le discours de Notre-Seigneur, *Jn*, VI, 35, est traduit en vers, sauf pour certaines parties.

Schloegl nous affirme que le verset des trois témoins, *Jn*, V, 7, est

Digitized by Google

tenu pour non authentique par tous les exégètes catholiques, sauf le P. Hetzenauer. Il rejette d'ailleurs non seulement le ℣ 7 sur les témoins célestes, mais aussi le ℣ 8, sur les témoins sur la terre ; le texte grec n'est pas d'ailleurs exactement traduit.

Le P. Schloegl a donc une tendance à traduire le texte pour l'adapter au sens qui lui a été donné plus tard par certains théologiens. Quelquefois, il le complète : Donnons quelques exemples : *Actes*, I, 14 : σὺν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ est traduit : dessen sonstigen Vettern — I, 25 : εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον = an den ihm gebührenden Ort. — II, 3 : Καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός = es erschienen ihnen geteilte Flammen, wie Feuerflammen. — II, 30 : ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ = einen leiblichen Nachkommen. — II, 46 : μετελάμβανον τροφῆς = sie genossen die Seelenpesise. — XIV, 1 : καὶ Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος = eine grosse menge von... und Heiden.

Ces traductions sont des interprétations, et nous regrettons de dire qu'il serait facile d'en donner d'autres exemples.

Reconnaissons que de bonnes notes explicatives sont ajoutées au texte et l'éclaircissent souvent avec bonheur.

Le premier volume de « *Die heiligen Scriften des Alten Bundes* », vient de paraître. Il en sera fait un compte-rendu.

2. — En 1916, le Dr J. Sickenberger avait publié une courte Introduction au Nouveau Testament; il en a donné en 1920 une édition corrigée (1). Toutes les questions générales ou particulières ont été traitées succinctement; les réponses sont nettes et précises; une bibliographie bien conçue et bien au courant accompagne chaque section du livre. Il suffira de citer quelques-unes des positions que prend l'auteur. Le N. T a été traduit en latin en très grande partie au IIe-IIIe siècle en Afrique et à Rome; on a donné le nom d'Italique à ces versions. D'ordinaire, ce nom est réservé à la version dont parle saint Augustin; les versions antérieures à saint Jérôme sont appelées « les vieilles versions latines ». — En 384, saint Jérôme révisa le texte des évangiles; pour le reste du N. T. il corrigea seulement les fautes les plus marquantes. La vérité est qu'il en laissa subsister qu'il aurait dû faire disparaître. Le texte occidental serait une forme retravaillée du texte original; le texte alexandrin serait une forme meilleure de ce texte.

Le Dr Sickenberger examine ensuite chacun des livres du N. T. en particulier. L'évangile de saint Matthieu a été d'abord écrit en araméen; il a été traduit en grec vraisemblablement avant l'an 70. Il est impossible de tirer de notre Marc actuel un Marc primitif. La

(1) *Kurzgefasste Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. Br., Herder, 1920. In-16 de VII-166 p.

Digitized by Google

finale XVI, 9-20, date probablement du commencement du IIe siècle. Après un exposé du problème synoptique, le Dr S. expose sa solution par un schéma. Il y aurait eu tout d'abord un Matthieu araméen, Marc et les documents particuliers à Luc, récits de l'enfance, journal de route, IX, 51-XVIII, 14. Matthieu araméen aurait été traduit en grec. Le Matthieu canonique aurait été formé à l'aide de Marc et du Matthieu grec primitif. Luc aurait été écrit à l'aide du Matthieu grec primitif, de Marc et des documents particuliers à Luc. Ce dernier point est celui qui sera le plus difficilement accepté. Il suppose un bouleversement complet des discours du Seigneur, tels qu'ils sont donnés par Matthieu et de plus nécessite la dépendance de Luc à Matthieu, ce qu'il est difficile de prouver. Sur le IVe évangile et les Actes des apôtres l'auteur s'en tient aux données traditionnelles. Le texte occidental des Actes présente des leçons qui sont secondaires et tardives par rapport à celles du texte oriental; elle sont cependant anciennes. Le problème est, à notre avis, un peu lestement expédié.

Les particularités à relever sur Paul, sa vie et ses épîtres sont peu nombreuses. Il aurait été converti en l'an 34; il aurait été prisonnier à Rome de l'an 61 à l'an 63. Il serait allé ensuite en Espagne, puis en Orient et enfin décapité à Rome en l'an 67. Ces dates ne sont pas hors de contestation. La seconde épître aux Thessaloniciens est authentique; l'hypothèse de Harnack sur ses destinataires est invraisemblable. L'épître aux Galates a été adressée aux Galates proprement dits. L'épître aux Ephésiens est une circulaire. Les objections qu'on a faites contre l'authenticité paulinienne des épîtres pastorales n'infirment pas celle-ci. L'épître aux Hébreux a été écrite par un disciple de Paul, qui mit en ordre et exposa en un bon style grec les pensées de son maître; elle a été écrite vers l'an 61-63. La seconde épître de Pierre est authentique. Le verset des trois témoins, I *Jn*, V, 7, est probablement une glose marginale, opposant aux trois témoins terrestres les trois témoins célestes. La plus ancienne attestation de ce verset se trouve dans Priscillien. Il est mentionné en note que la Congrégation de l'Inquisition a déclaré, le 13 janvier 1897, que l'authenticité de ce verset ne pouvait être niée ou mise en doute.

Reconnaissons en terminant que le travail du Dr Sickenberger est excellent et qu'il renseignera très exactement l'étudiant sur les principales questions afférentes au N. T.

3. — Le Dr M. Jones a publié les conférences sur les évangiles qu'il avait données, en 1919, dans diverses écoles anglaises (1). Tout en

(1) *The four Gospels, their literary history and their special characteristics*, London, Society for promoting Christian Knowledge, 1921. In-8° de 122 p.

Digitized by Google

tenant compte des travaux récents sur les évangiles et en les discutant, il soutient presque toujours le point de vue traditionnel. Sur le problème synoptique, il tient comme acceptée l'hypothèse des deux sources : Marc et les Logia dont se seraient servis Matthieu et Luc. Cette hypothèse n'est pas aussi fondée ni acceptée que le croit l'auteur. Pour la date de composition des évangiles, il pense que Marc a peut-être existé dans une forme araméenne, vers l'an 44; en tout cas, vers l'an 50, dans sa forme grecque. Matthieu et Luc ne sont pas plus anciens que l'an 60. Ces dates sont très discutables.

Marc nous a donné une peinture simple, vive et véridique de la vie de Jésus, fils de Dieu. Sa doctrine se rapproche de celle de Luc, dans les Actes et de Paul dans ses épîtres. Jésus est Fils de Dieu, mais il est homme et il a éprouvé tous les sentiments de l'homme.

La tradition nous apprend que l'apôtre Matthieu est l'auteur du premier évangile, mais on a soulevé de fortes objections contre l'attribution de cet évangile à Matthieu. M. Jones les discute et il conclut qu'il n'y a pas lieu d'abandonner le point de vue traditionnel sans une nouvelle discussion de la question. Il émet l'hypothèse suivante : Matthieu aurait écrit les Logia qu'il aurait insérés plus tard dans un évangile grec, composé pour répondre aux demandes des chrétiens juifs de la Diaspora. Il a pu traduire la collection araméenne des discours du Seigneur et les amalgamer avec l'évangile de Marc en y ajoutant divers récits qu'il possédait en particulier. Il ne semble pas que cette hypothèse ait chance d'être acceptée.

Luc, l'auteur des Actes des apôtres, a été compagnon de l'apôtre Paul dans plusieurs des voyages de celui-ci; il était médecin et probablement grec de naissance. Il a dit dans le prologue de son évangile le but qu'il voulait atteindre : confirmer la foi de son lecteur dans les enseignements qu'il avait reçus. Il a utilisé des sources particulières pour les récits de l'enfance et pour le voyage de Jésus, de la Galilée à Jérusalem, IX, 51-XVIII, 14. L'évangile de Luc est le plus attrayant des quatre évangiles; c'est l'évangile de la poésie, de la femme, de l'amour de Dieu pour le pécheur, de la joie chrétienne et tous ces divers aspects du message de Jésus sont exposés avec un art tel que Renan a pu déclarer que l'évangile de Luc était le plus beau livre qui existe dans le monde.

Le IVe évangile a été écrit par Jean, fils de Zébédée, celui qui est mentionné sous le nom de Disciple bien-aimé. Il n'a pas voulu écrire un récit strictement historique. Son but était plutôt d'exposer et d'interpréter la vie et les enseignements du Christ, afin de produire une impression particulière sur l'âme de l'Eglise de son temps. Les faits racontés sont historiques; les discours sont pour le style et la phraséologie nettement johanniques, mais la substance en est souvent

Digitized by Google

implicitement contenue dans les évangiles synoptiques. La valeur historique de cet évangile est plus élevée que quelques exégètes ne le croient. Toute vue de la vie, du caractère, des doctrines de Notre-Seigneur, qui ne tient pas compte du IVe évangile, est incomplète et non adéquate; au point de vue spirituel il est unique et inaccessible.

4. — La Synopse des évangiles selon Matthieu, Marc et Luc (1) a été donnée, en 1921, sous le nom seulement de M. Camerlynck; le nom de M. Coppieters a disparu maintenant de la couverture. Cette troisième édition a été notablement augmentée, surtout pour l'Introduction, 88 pp. au lieu de 76; elle a été aussi améliorée Au texte synoptique ont été ajoutés les passages du IVe évangile qui se réfèrent aux mêmes faits; le cas se présente surtout pour les récits de la passion et de la résurrection de Notre-Seigneur. En outre, en appendice, il est traité de l'Harmonie des quatre évangiles, de la durée de la vie publique de Jésus et des principaux systèmes d'harmonie évangélique. La question synoptique a été exposée plus en détail et en introduisant plus de netteté dans la distinction des hypothèses et de clarté dans l'exposé. Il a été tenu compte dans la discussion des décrets de la Commission biblique. Bien qu'il maintienne son point de vue sur la solution de la question synoptique : interdépendance mutuelle des Synoptiques, M. Camerlynck avoue qu'on ne peut refuser aux autres solutions une sérieuse probabilité, soit à cause de l'autorité des savants qui les ont soutenues, soit à cause des motifs intrinsèques qui les appuient. Il semble que voici quelle serait l'hypothèse qu'il défend : Luc dépend de Marc. Il y a eu un Matthieu primitif araméen qui a été traduit en grec. Le traducteur s'est probablement servi de Marc pour faire son travail, mais il y a eu quelque adaptation ou rétractation du Matthieu araméen, à l'aide du second évangile. M. Camerlynck pose ces questions : Nonne admitti potest prioritas secundi evangelii relate ad Matthaeum graecum non tantum ratione styli et dictionis graecae sed etiam ita est certo quodam gradu secundum evangelium verus fons primi graeci diceretur? Nonne admitti posset auctorem Matthaei graeci *identidem* abreviasse narrationem Marci quam suo operi inserebat, aut etiam addidisse relationem alicujus facti quod traditione fide digna didicerat, quodque temporis adjuncta evangelio inserendum opportune suaderet?

Nous ne saurions trop recommander cette Synopse aux étudiants du

(1) *Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam Synopsis juxta Vulgatam editionem cum Introductione de Quaestione synoptica et Appendice de harmonia quatuor Evangelistarum, auctore* A. Camerlynck; editio tertia, Bruges, C. Beyaert, 1921. In-8° de LXXXVIII-206 p.

Digitized by Google

texte évangélique ; elle est d'abord très habilement dressée et puis tous les passages difficiles sont éclaircis par des notes critiques et exégétiques. La bibliographie est complète et bien conçue. L'auteur, on le voit, est bien au courant des questions relatives au texte des évangiles.

5. — L'*Histoire du Christ* (1) de M. Giovanni Papini n'est pas à proprement parler une vie de Notre-Seigneur, où les faits sont rapportés dans leur ordre chronologique ; elle est plutôt une suite d'explications, de réflexions à propos des événements principaux et des paroles décisives de Jésus. Le fait ou la parole est rappelé dans le titre du paragraphe et l'auteur émet tout ce que lui suggère cet événement ou cette parole. Ainsi, Jésus est né dans une étable : M. Papini fera ressortir l'humilité de Jésus qui a voulu naître dans un lieu sordide plus pauvrement que le plus pauvre d'entre nous. Et, d'ailleurs, tout le long de son livre il fait ressortir que Jésus a été pauvre, qu'il a aimé et prêché la pauvreté, qu'il a exalté le pauvre, et par contre qu'il a stigmatisé la dureté et l'égoïsme du riche : « Jésus est pauvre. Le Pauvre infiniment et glorieusement pauvre. Pauvre d'une absolue pauvreté. Le Prince de la pauvreté, le seigneur de la parfaite Misère... La Richesse est un châtiment, comme le travail. Mais plus sûr et plus honteux. Qui est marqué du sceau de la Richesse a commis, peut-être à son insu, un crime infâme, un de ces délits mystérieux et impensables qui sont sans nom dans les langages des hommes. Le Riche est sous le poids de la vengeance de Dieu ou Dieu veut le mettre à l'épreuve pour voir s'il saura remonter à la divine Pauvreté.... Car la seule pauvreté qui donne la vraie richesse, la richesse spirituelle, est la pauvreté volontaire, acceptée, joyeusement voulue. La Pauvreté absolue qui nous rend libre pour la conquête de l'Absolu. Le Règne des cieux ne promet pas aux pauvres de les faire riches ; mais il faut que les riches, pour y entrer, deviennent délibérément pauvres... Le pauvre, quand il ne souffre pas de sa pauvreté, quand il s'en glorifie au lieu de se tourmenter à la convertir en richesse, est beaucoup plus voisin de la perfection morale que le riche ».

Ces citations nous permettent de comprendre comment M. Papini a entendu son œuvre et comment il l'a exposée : à chaque instant nous rencontrons des réflexions qui mériteraient d'être citées : « Le plus grand, le plus pur amour est selon Jésus l'amour paternel » et il a de très belles réflexions sur l'amour du père pour son fils. Et cette phrase sur la prédication de Jésus : « Le vieux texte, soudain, se transfigurait, il devenait clair, il vivait pour tous ; c'était une vérité nouvelle, on la

(1) *Histoire du Christ*, traduit de l'italien par Paul Henri Michel, Paris, Payot, 1922. In-8 de 464 p.

Digitized by Google

découvrait, on l'entendait pour la première fois; les mots durcis par l'âge, desséchés par la répétition reprenaient vie et couleur : un soleil nouveau les dorait un à un, syllabe par syllabe ; de fraîches paroles, à l'instant forgées, brillaient à tous les yeux comme une imprévue révélation ». Et cette parole sur Jésus regardant la foule et parlant : « Chacun de nous donnerait ce qui lui reste de jours pour être regardé par ces yeux, pour regarder une minute ces yeux d'infinie tendresse ; pour écouter une seule fois cette voix émouvante qui transmue en une musique mélodieuse l'idiome sémite ».

La partie la plus neuve et la plus caractéristique de l'œuvre de M. Papini est celle où il expose et justifie ce qu'il appelle les paradoxes de Jésus. Celui-ci est, d'après lui, le Renverseur. « Le plus grand et le plus hardi de tous ceux qui renversent et bouleversent est Jésus ; il est le suprême *paradoxiste*. Sa grandeur est là. Son éternelle nouveauté, sa jeunesse. La secrète raison pourquoi tout grand cœur, tôt ou tard, gravite vers son Évangile ». C'est Jésus qui a dit : « Ne résiste pas au mal ». On ne doit donc pas rendre le mal pour le mal, se défendre par la violence ou même s'enfuir. Et M. Papini croit que le méchant reculera devant la douceur de celui qui présente sa joue. Ceci ne nous paraît pas certain. Pour lui, il rejette le prêt à intérêt en le qualifiant de larcin légal, d'absurde, de démoniaque. Et à ce propos nous observerons que l'auteur entend les paroles du Seigneur dans toute leur rigueur littérale ; il y aurait lieu de tenir compte de ce fait que Jésus, pour attirer et retenir l'attention de ses auditeurs, exprimait fortement ses idées et les poussait à leurs dernières conséquences. Nous devons sur leur signification précise écouter les explications qu'en ont données les voix autorisées.

Que de beaux tableaux nous pourrions signaler dans ce livre : l'histoire de l'Enfant prodigue, les scènes de la Passion du Seigneur. M. Papini est peintre et poète ; son imagination lui représente vivement les faits et les situations et il nous les décrit dans un style vivant, coloré, brillant, un peu tendu quelquefois. Il est cependant parfois entraîné à des développements que l'on peut trouver exagérés ; il complète le récit évangélique par des détails superflus. D'autres fois, il mélange des faits distincts. Ainsi pour lui l'onction de la pécheresse dont parle saint Luc et celle de Marie de Béthanie eurent lieu lors de la même scène et les gestes de ces deux personnes sont attribués à une seule. Le tableau est plus complet, mais il n'est plus exact.

Bien que nous n'acceptions pas toutes les explications des paroles de Notre Seigneur, que nous donne M. Papini, nous reconnaissons qu'elles sont habilement présentées, et même exposées d'une façon impressionnante. Nous aimerions cependant que certaines paroles ne paraissent pas attribuées au Seigneur quand elles ne sont en définitive

Digitized by Google

qu'un développement ou une explication de sa pensée. L'auteur a soin, il est vrai, de ne pas les mettre entre guillemets.

Une belle prière résume et clôt l'œuvre de M. Papini. Il y laisse déborder ses sentiments de respect, d'amour, d'adoration envers Notre-Seigneur. Il l'appelle; il lui demande de venir de nouveau au secours de l'humanité qui périt : « Tu es encore chaque jour au milieu de nous. Et tu seras avec nous pour toujours..... Tu vois, Jésus, notre besoin; tu vois combien est grand notre besoin; tu ne peux pas ne pas connaître combien notre nécessité est improrogeable, combien durs et vrais sont notre disette, notre indigence, notre désespoir; tu sais que nous ne pouvons plus attendre ton intervention, ton retour..... Nous avons besoin de toi, de toi seul et de nul autre... Tu sais combien est grand, en ce temps où nous sommes, le besoin de ton regard, de ta parole..... Aucun âge plus que le nôtre n'a éprouvé la soif dévorante d'un salut surnaturel... Dans ces dernières années, l'espèce humaine, qui déjà se tordait dans le délire de cent fièvres, est devenue folle.... Toutes les croyances, dans ce marasme infect, dépérissent et meurent... La grande expérience touche à sa fin..... Mais nous, les Derniers, nous t'attendons. Nous t'attendons chaque jour en dépit de notre indignité et contre tout impossible. Et tout l'amour que nous pourrons exprimer de nos cœurs dévastés sera pour toi, Crucifié, qui fus torturé par amour pour nous et maintenant nous tortures de toute la puissance de ton implacable amour ».

Nous ne pouvons mieux exprimer notre pensée sur cette œuvre qu'en reproduisant ce jugement de M. Louis Gillet : « Ce qui nous touche, dans l'*Histoire du Christ*, de Giovanni Papini, c'est le spectacle d'une âme qui se livre à Jésus, qui se modèle sur lui, qui cherche à reproduire en elle le reflet de son image, et qui nous dit ses émotions à mesure que l'histoire divine se déroule dans son cœur ».

6. — Sous ce titre : Les évangiles comme documents historiques (1), le Dr H. V. Stanton a étudié la valeur historique des évangiles; les deux premiers volumes étaient consacrés aux évangiles synoptiques; dans le troisième est examiné le quatrième évangile.

Chapitre premier, il établit la question de l'origine de cet évangile, telle qu'elle est posée actuellement. Il s'arrête surtout aux hypothèses critiques des trente dernières années et principalement à celles qui concernent la structure de cet évangile. La critique radicale est toujours représentée, mais on en voit mieux actuellement la faiblesse. La tendance générale se rapproche davantage de la tradition.

(1) *The Gopels as historical documents*. Part III, *The fourth Gospel*; Cambridge, at the University Press, 1920. In-8 de 293 p.

Digitized by Google

Le deuxième chapitre est consacré à l'étude de sa composition. Le chapitre XXIe de l'évangile n'est pas du même auteur que les chapitres précédents ; ceux-ci forment un tout parfaitement lié, très cohérent, bien que Wendt, Soltau, Wellhausen, Schwartz et d'autres critiques, dont Stanton discute les hypothèses, aient cru y reconnaître différentes mains. Pour expliquer les positions qu'il prend il fait les observations suivantes. Il ne faudrait pas supposer que l'unité d'auteur impliquerait que nous trouverions dans son œuvre la concision du récit et l'arrangement logique des doctrines. Nous n'avons pas à attendre d'un Juif les mêmes qualités de travail que nous attendrions d'un esprit formé d'après les méthodes grecques. Surtout, un esprit de tendances mystiques sera absorbé par deux ou trois grandes idées, qu'il n'enseignera pas suivant le raisonnement dialectique, mais dont il imposera la conviction en les répétant, en les présentant sous leurs divers aspects. Son art consistera à garder aussi longtemps que possible le même thème sous les yeux de son lecteur en combinant les répétitions avec quelques arrangements partiels de l'exposé. Ainsi s'explique la teneur générale du IVe évangile et cette observation répond à la plupart des objections qui ont été faites contre son unité.

L'auteur examine donc tout ce qui peut être relevé sur la rédaction de l'évangile : l'influence de la tradition orale sur les récits, les parenthèses explicatives, les réflexions ajoutées aux discours, les interprétations, les dislocations et les transpositions des textes et il conclut que presque tous ces changements ne portent que sur des détails. Il admet cependant que le chapitre XXIIe ou tout au moins une partie de ce chapitre aurait été interpolé. Il en résulte que, le ministère galiléen étant supprimé, le ministère hiérosolymitain ne forme plus qu'un bloc. Pour le discours après la cène, tout ce qui suit XIV, 21, serait une interpolation, œuvre de l'écrivain lui-même ou d'un rédacteur.

Dans le chapitre IIIe est étudiée la place qu'occupe le IVe évangile dans la littérature johannique. L'Apocalypse serait une compilation, rédigée par un disciple du voyant de Patmos. La première épître de Jean est de la même main que le IVe évangile, mais elle est plus ancienne que celui-ci. Dans le chapitre IVe est examinée l'attribution de l'évangile à Jean, fils de Zébédée. Bien que le séjour de l'apôtre Jean en Asie soit bien attesté par la tradition, Stanton croit que l'évangile ne peut lui être attribué ; il aurait été écrit par un de ses disciples, juif palestinien, qui aurait rédigé les enseignements de son maître, vers la fin du Ier siècle. Cependant, il n'admet pas l'opinion, d'après laquelle Jean aurait été martyrisé en même temps que son frère Jacques, en l'an 44. Le martyrologe syrien sur lequel on s'appuie n'est qu'une traduction d'un original grec, qui ne datait guère que de l'an 340, au plus tôt.

Digitized by Google

Dans le chapitre v^e Stanton fait ressortir la position de l'auteur par rapport aux choses juives en général et aux localités de la Palestine : celui-ci connaît bien les unes et les autres. Son style est plus hébraïque que grec. Il est très familier avec l'A. T. Il n'ignore pas le judaïsme alexandrin, mais sa doctrine du Logos ne lui vient pas de Philon. Il n'a subi en aucune façon l'influence des religions de mystères ou de l'héllénisme; le type de gnose que vise le IVe évangile est celui qui régnait à la fin du Ier siècle.

Le chapitre VIe est consacré aux rapports qui existent entre le IVe évangile et les évangiles synoptiques. L'auteur connaît tout au moins l'évangile de Marc; ses récits peuvent s'insérer dans la tradition synoptique; les événements qu'il rapporte ne sont pas en opposition avec ceux des synoptiques. L'enseignement de Jésus dans le IVe évangile est pour le fond et pour la forme assez différent de celui des synoptiques, mais il ne lui est pas contradictoire; on peut retrouver dans ceux-ci des reflets de l'évangile johannique.

Dans un épilogue Stanton présente un tableau d'ensemble des thèses qu'il a émises dans son travail; nous reconnaissons qu'il en est de soutenables : toutes cependant ne le sont pas. Ainsi, nous n'acceptons pas son opinion sur l'auteur du IVe évangile. Nous ne voyons pas pourquoi on rejetterait la tradition qui l'attribuait à Jean l'apôtre, fils de Zébédée, pour l'attribuer à un de ses disciples. Les objections contre le premier sont tout aussi fortes contre le second.

Nous rendons justice à l'œuvre du Dr Stanton et reconnaissons que celui-ci est bien au courant des travaux modernes sur la question ohannique sauf sur ceux dus à des éxégètes catholiques, et qu'il a traité son sujet avec soin et loyauté.

(*A suivre*)

E. Jacquier,
Professeur aux facultés libres de Lyon.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE RELIGIEUSE MODERNE

LE MOUVEMENT SPIRITUEL DU GRAND SIÈCLE.

Ces vingt dernières années feront date dans l'histoire religieuse du XVIIe siècle français. Après les études magistrales de M. Fortunat Strowski, sur *Saint François de Sales* et sur *Pascal*, qui élargirent et renouvelèrent les horizons connus, les biographies du P. Lhoumeau ou de M. Letourneau, la monographie de S. *Zamet* de M. Prunel, ou les savantes publications de M. Urbain ; précédant l'*Histoire religieuse de la France* de M. Goyau, enfin, la série monumentale de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, de M. Henri Bremond.

Les voici, jalonnées par de solides points de repère, les diverses étapes du Grand Siècle dont le petit volume de M. Prunel, la *Renaissance catholique en France au XVIIe siècle*, nous apportait, hier, un lumineux raccourci : *Humanisme dévot* (1580-1660) ; *Invasion mystique* (1590-1620) ; *Conquête mystique* : 1° *Ecole française* (Bérulle et l'Oratoire) ; 2° *Ecole de Port-Royal* ; 3° *Ecole du P. Lallemant*, cinq volumes substantiels, puisés à des sources d'un accès difficile ou peu connues, nourris d'idées neuves, d'analyses savantes et serrées. Psychologue averti, l'auteur excelle à situer sur les larges plans de l'Histoire générale, les figures les plus représentatives d'un passé merveilleusement riche et complexe : personnalités connues, mais présentées sous un jour nouveau : Saint François de Sales, Mme de Chantal, Saint-Cyran, Bérulle ; oubliés ou ignorés : le P. Richeome, le P. Lallemant et, de tous, peut-être le plus attachant, le capucin Yves de Paris ; serviteurs obscurs de l'idée mystique, enfin, humbles figures à peine entrevues, foule anonyme que l'on voit agir et vivre autour des grands chefs du mouvement spirituel sur cette large fresque où s'évoque, prodigieusement vivante, l'histoire mystique du « Siècle chrétien ».

I

Voici, d'abord, les maîtres de l'*Humanisme dévot*, le P. Richeome, jésuite, celui de tous les précurseurs de François de Sales qui incarne le mieux cet optimisme religieux dont l'auteur de l'*Introduction à la vie dévote* enseignera la pratique souriante. Tel est, en effet, « l'Humanisme dévot » : une conception de l'homme et de Dieu qui emprunte aux Humanistes du XVIe siècle quelques-unes de leurs idées

Digitized by Google

et s'inspire de leur esprit, en tout ce qu'il a de compatible avec la pensée et la doctrine de l'Église. « Ecole de sainteté personnelle », il applique aux besoins de la vie intérieure leur optimisme triomphant. Lavé par le baptême de la souillure originelle, l'homme ne conserve en sa chair qu'une « amorce » de péché, aiguillon salutaire qui, l'excitant au mal, donne aux « vaillants » l'occasion de triompher dans le « combat spirituel » et de se hausser jusqu'à l'héroïsme. Car, amas et assemblage de toutes les perfections de l'univers, créature privilégiée de Dieu, l'homme vit enveloppé d'un « réseau de grâces » et la divine Providence « sait porter chaque chose à son but et à sa perfection par une douce traînée et disposition de moyens accorts » : à chacun de nous elle accorde le franc-arbitre qui lui assure le triomphe sur toutes les résistances de la chair et lui permet de devenir « toujours plus sage et plus parfait, sans terme et sans fin, à la semblance d'une bonté et d'une sagesse infinies ».

Religion consolante et pacifiante, hostile à « l'esprit de tristesse et d'amertume », qui enseigne à rechercher « l'esprit de joie et de suavité » et trouvera son expression la plus parfaite dans la dévotion fleurie de saint François de Sales qui saura mettre à la portée des plus humbles l'Humanisme dévot et en faire bénéficier la foule des âmes.

Le voici, en effet, conquérant les âmes, l'Humanisme pieux de saint François de Sales, vulgarisé par le P. Binet, ou Camus, l'évêque de Belley Figures significatives que celles de ces deux dédaignés. L'un, Binet, le « pieux bavard », tour à tour précieux, emphatique et truculent, une sorte de François de Sales « intempérant, épais et vulgaire », et, en dépit ou à cause même de ses défauts, très lu, très goûté et souvent réédité, au temps de la Fronde « l'une des périodes les plus saintes qu'ait connues le siècle », l'autre, son digne émule, le propagandiste, par excellence, de l'esprit salésien, servi, lui aussi, dans sa tâche de vulgarisation, par sa verve prolixe, supérieur toutefois à sa renommée et moins ridicule que ne le fait sa légende.

Devenu monnaie courante, l'Humanisme salésien pénètre partout : dans les hautes études religieuses, dont il veut la méthode plus libre, affranchie des « arguties et sophistiqueries » de la dialectique et des « abstractions quintessenciées de la scolastique », et la doctrine présentée dans ce « style affectif », cher au maître de Philothée ; il inspire cette renaissance de la science et de l'érudition dont l'épisode le plus marquant sera la réforme française de l'Ordre bénédictin. Il suscite toute une école d'hagiographes : biographes plutôt « légendaires » des saints anciens : Noël de Mérode, le P. Labarde, Brousse, etc.; monographes strictement historiens et psychologues des saints du siècle :

Digitized by Google

André Duval, Abelly, le P. Hamelotte. Il anime de son esprit es encyclopédistes religieux qui vulgarisent l'œuvre de la Renaissance, en la sanctifiant : le P. Binet, par exemple, l'auteur des *Essais des merveilles de la nature*, ou François Chevillard, l'auteur du *Petit Tout*, tous remplis d'admiration pour la « nature merveilleuse » et fiers de détailler ce chef-d'œuvre qu'est l'organisme humain ou les beautés de l'univers. Avec cela, si épurés, si « démêlés de la terre » que la présence de Dieu dans chaque créature les enflamme à la méditation des choses du ciel. Il fleurit l'éloquence, ce moyen de direction recommandé par l'*Introduction*. Il inspire à Camus la *Pieuse Julie*, *Palombe*, ses innombrables et intarissables romans. Il s'épanouit *in Hymnis et Canticis*, et, de païennes que les avait faites Ronsard, rend les muses françaises « toutes chrétiennes » : tel le *Parnasse séraphique* du P. Martial de Brives, dont la « muse capucine » se plaît à dire le *Benedicite omnia opera Domini Domino*, et chante les merveilles de l'univers : la neige « belle soie au ciel raffinée », les « humbles coteaux », le « Cantique de la rosée et de la lune », ou le « Cantique des Créatures ». Aux âmes pieuses il inspire le culte de Marie-Madeleine, la beauté parfaite selon la terre, que le repentir élève jusqu'au « pur amour » et suggère aux artistes et aux poètes une foule de « Magdaliades », dont la plus célèbre sera la trop fameuse *Marie-Madeleine* du ridicule Saint-Sorlin. Il façonne, enfin, la vie du chrétien qu'il veut élargie et souriante ; il lui enseigne la « vertu d'eutrapélie », et lui propose l'exemple du « Démocrite chrétien », le « folâtre », dont le rire « montre de la vertu et fait paraître qu'on est homme ».

Par toutes les voies, profanes ou sacrées, l'Humanisme dévot conduit l'homme au royaume de Dieu, « avec une gerbe florissante et pleine de doux fruits d'honneur et de suavité », et, par la « voie large », l'achemine aux délices du « pur amour ».

II

Evénement capital, et qui commande l'évolution religieuse de la première moitié du XVIIe siècle, voici, en effet, le plus grand théologien, le directeur le plus écouté de l'époque : François de Sales, l'auteur du *Traité de l'Amour de Dieu*, adhérer au mouvement mystique qui se dessine un peu partout, dans la France catholique d'Henri IV et de Richelieu.

Très curieuse est l'histoire de cette « invasion mystique ». Ses origines remontent à la fin du XVIe siècle, car, ici, comme ailleurs, rien ne sort de rien, et ces lendemains de guerres religieuses, que les historiens de l'Eglise se complaisent à peindre sous les couleurs les plus

Digitized by Google

sombres, virent fleurir un peu partout, sur le sol français, des centres de haute spiritualité : ordres religieux déjà existants, comme les Chartreux ou les Victorins, Université de Pont-à-Mousson où se forment les meilleurs ouvriers de la renaissance prochaine, mais aussi, « familles exemplaires » où le niveau surnaturel n'a pas fléchi, véritables réserves de la piété nationale et sources vivantes de mysticisme ; telle, par exemple, la famille Bernard, qui donnera naissance à Claude Bernard « le pauvre prêtre ».

A côté des familles de « spirituels », en effet, des isolés, modestes ouvriers de la propagande mystique. Tels le chapelier Guyot et Antoinette, la simple paysanne, qui, à Cavaillon, en Provence, vont, par leur exemple et leurs pieux stratagèmes, convertir César de Bus et son cousin Romillon, les futurs fondateurs de la *Doctrine chrétienne*. Telle, encore, Sibylle Olivier, la fille d'un petit marchand, qui, avec Antoinette d'Orange, alors simple servante en Avignon, va fonder, à l'Isle-sur-Sorgue, un premier couvent d'Ursulines. Et ainsi en Provence et dans le Sud-Ouest, en Normandie, l'un des foyers principaux de la Renaissance mystique, ou en Bretagne, dans toutes les provinces de la France, où les « spirituels » sont légions.

Telle est bien l'originalité foncière de ce mouvement mystique : il naît spontanément dans les couches profondes de la nation. Autour de quelques âmes rares, les « élus de la foule » : le plus souvent une femme, de petits groupements s'établissent, tantôt improvisant un milieu et un cadre et s'agrégeant, plus tard, à des groupements plus vastes; tantôt réformant, de leur propre initiative, les couvents existants, avec la collaboration de quelques âmes apparentées, et se rencontrant, tôt ou tard, avec les chefs spirituels, les Coton, les P. Joseph, les François de Sales, les Bérulle et les Canfeld. Spontané et populaire jusque-là, ce « mysticisme des humbles », alors, prend contact, par leur intermédiaire, avec la haute doctrine mystique, mysticisme espagnol ou mysticisme italien : les « classiques » de la haute vie spirituelle, dont le XVIe siècle finissant et les premières années du XVIIe siècle traduisent et vulgarisent les œuvres.

De cette galerie de portraits des « chefs de l'état-major spirituel », dont M. Bremond fait revivre magistralement la physionomie, se détachent quelques figures essentielles : Madame Acarie, la plus connue, « vive image de cette vie sublime vers laquelle, en ce temps-là, des âmes sans nombre se sentaient confusément appelées », « livre vivant », en qui tout le monde avait pu lire, bien avant la publication du *Traité de l'Amour de Dieu*, la doctrine, que devait propager le saint évêque d'Annecy. Avec quelques femmes de bonne volonté, elle fonde à l'hôtel Acarie une sorte de « Carmel d'attente », foyer puissant d'où

Digitized by Google

rayonne une sorte de contagion mystique si irrésistible, qu'on peut dire de cette « femme extraordinaire » qu'elle fut la plus grande force religieuse de son temps.

Fait curieux que souligne M. Bremond, si l'initiative de quelques âmes élues entreprend la réforme des ordres existants, sans aucun autre mandat que l'investiture de la grâce, une sorte de « miracle journalier » fait que les chefs naturels des ordres, loin de revendiquer leurs privilèges ou leurs droits, laissent agir tout à leur aise ces chefs improvisés, dont la bienveillance de Rome tolère et encourage les pieuses entreprises. Tel Jean de Saint-Samson, qu'une inspiration surnaturelle conduira au couvent de Dol pour en faire l'âme de la nouvelle réforme. Ou encore, Marie de Beauvilliers, la réformatrice de Montmartre, l'abbaye modèle, où, plus de cinquante ans durant, les réformateurs viendront puiser le véritable esprit de saint Benoît. Haute figure d'abbesse, mais plus femme d'action qu'inspiratrice de mysticisme, personnalité un peu surfaite, estime M. Bremond, qui lui préfère Marguerite d'Arbouze « l'Abbesse idéale », dont il raconte, avec une particulière dilection, la sublime ascension aux plus hauts sommets de la vie intérieure, jusqu'à l'étape suprême de l'anéantissement extérieur et intérieur de l'âme.

Cette fédération de toutes les forces spirituelles n'est pas sans faciliter puissamment la tâche aux initiatives des réformistes et à l'enseignement des mystiques, et l'on voit — exemple parmi tant d'autres — Carmes, Capucins, Jésuites, Oratoriens, Docteurs de Sorbonne, approuver unanimement la *Consommation du sujet en son objet*, que leur soumettent les supérieurs de Jean de Saint-Samson, ajoutant : « Gardez-vous d'éteindre l'esprit ».

Cet esprit n'a rien du *primitivisme* intransigeant qui s'introduira un peu plus tard, et sévira, par exemple, à Port-Royal. Sœurs du Calvaire ou Bénédictines, presque tous les mystiques de cette époque se rattachent plus ou moins exclusivement à saint Ignace, à sainte Thérèse ou à saint Jean de la Croix. Mais ils n'ignorent point pour cela les maîtres et la tradition ancienne ; bien plus, tout en les accommodant aux besoins nouveaux, ils en ressuscitent et en font refleurir l'esprit. Un P. Joseph, par exemple, se met à l'école de saint Ignace, mais il approfondit saint Benoît au point, déclare un contemporain, que jamais personne, en France, n'en pénétra mieux l'esprit. Car tel est le but de tous ces réformateurs : ils restent dans la *mitigation* ; mais ils lui imposent une vie nouvelle. Ils restaurent la discipline, mais ils vivifient la règle : ils n'enchaînent la volonté que pour « libérer la grâce ».

L'événement décisif, c'est la rencontre de l'esprit salésien et de

Digitized by Google

l'esprit de sainte Thérèse en la personne des deux fondateurs de la Visitation. A la suite de Mme de Chantal, François de Sales s'élève des « basses vallées », du « terre-à-terre de la vie dévote » où lui et sa dirigée s'étaient complus tout d'abord, jusqu'aux sommets de la dévotion, où l'âme parvenue au « dénuement », au « dépouillement » total, communie directement avec Dieu « en la très haute suprême pointe de l'esprit ». Les fréquentations de Mme de Chantal au Carmel de Dijon, l'enseignement de la Mère Marie de la Trinité, qu'elle y reçoit, feront d'elle l'intermédiaire naturel entre Philothée et Timothée.

Cette initiation qui s'accomplira et s'achèvera au parloir de la Visitation d'Annecy, aboutira au *Traité de l'Amour de Dieu*. L'adhésion de son auteur au grand mouvement mystique consacrera le triomphe de la *grande oraison* qu'il voudra mise à la portée de tous et se refusera, comme « hérésie », à « bannir de la compagnie des soldats, de la boutique des artisans, de la cour des Princes, du ménage des gens mariés ». Pour rendre accessible à tous la haute dévotion, il sèmera de fleurs ses rudes sentiers. Grâce au *Traité de l'amour de Dieu*, cette « charte du haut mysticisme français », l'esprit de l'Humanisme dévot fera, pour un demi-siècle, la conquête de la France spirituelle.

III

A la génération salésienne, moins riche peut-être en hauts génies, mais « plus pure », « mystique presque sans le savoir » et divinement « simple de la simplicité de l'âge d'or et de la candeur des enfants », voici succéder une génération d'une splendeur incomparable, mais plus dogmatique : au P. Coton le P. Surin, à Marillac M. de Bernières et saint Vincent de Paul, au Dr Duval le P. de Condren et M. Olier, à Mme Acarie Mme Martin, les mères Agnès et Marie-Arnaud : l'*Oratoire* et le *Premier Port-Royal*, ce que l'on pourrait appeler « la deuxième génération mystique du siècle ». Le mysticisme, jusque-là, spontané, s'organise, et c'est la « *Conquête mystique* ».

Entre l'Humanisme dévot et le Jansénisme agressif, discuteur et rigoriste de l'*Ecole de Port-Royal*, entre François de Sales et Nicole, « l'entre-deux » si riche, « un demi-siècle de sainteté » : l'*Ecole française* et l'*Ecole du P. Lallemant*.

L'Ecole oratorienne, ou plutôt, propose M. Bremond, l'*Ecole française*, car plusieurs de ses représentants n'appartiennent pas à l'Oratoire ; car Bérulle est « tout nôtre », et aussi Condren. « Ecole », au sens rigoureux du mot : aucun groupe ne présente une cohésion aussi parfaite ; « école française », mais non gallicane, puisque l'Eglise universelle a canonisé ou béatifié plus d'un de ses représentants ; école de

Digitized by Google

haute spiritualité, enfin, et non de théologie, école de vie intérieure, dont la formule bérullienne résume l'esprit foncièrement humaniste : « Parce que la nature est de Dieu, nous la laisserons sans la ruiner », dont cette autre formule bérullienne, à son tour, synthétise la tendance essentielle : « Il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même, et ne point opérer par ce regard et recherche de soi-même, mais par le regard pur de Dieu ». Formule décisive, qui, dans le monde spirituel de l'époque, opéra, de l'aveu même de son auteur, une révolution comparable à celle de Copernic dans la science du monde cosmique : à la conception augustinienne « Dieu est pour nous », elle substitue la formule : « Nous sommes pour Dieu », à l'*anthropocentrisme* le *théocentrisme*. François de Sales avait restauré la « dévotion ». A Bérulle de remettre en faveur une vertu plus haute encore : la « vertu de religion ». Loin de répudier aucun des principes de l'Humanisme dévot, il y ajoute, au contraire. Il l'approfondit et le complète. Le siècle est riche en sainteté, sans doute, observe son disciple le P. Amelot, mais on voit « dans les âmes plus de familiarité avec Dieu que de révérence, et il se trouve beaucoup de Chrétiens qui aiment Dieu, mais il y en a peu qui le respectent ».

De tous les attributs de Dieu, c'est donc à sa grandeur que Bérulle s'attache le plus spécialement. « Confesser joyeusement, éperdûment la grandeur de Dieu » à cela se ramène toute sa direction. Nouvelle ou renouvelée, la spiritualité, qu'il préconise, a pour fondement une dévotion « singulière » au Verbe Incarné, et s'il adore le Christ qui vit en lui, c'est principalement le Christ lui-même « considéré en son état personnel » qu'il vénère, le Christ roi et modèle de l'âme, mais, surtout « l'adorateur par excellence », le parfait « religieux », la « prière vivante de l'humanité ».

De là, sa dévotion à la Vierge, qui ne fait qu'un avec la dévotion au Verbe Incarné, puisque la grâce de l'Incarnation « ne nous donne pas à connaître le Fils de Dieu seul, mais le fils de Dieu avec sa mère ». De là, encore, la dévotion spéciale de l'Ecole Française aux Saints et aux Anges qui ont été mêlés plus immédiatement aux mystères de l'Incarnation. De là, enfin, la pratique bérullienne : la vertu de religion consiste, pour l'âme, à adorer, c'est-à-dire « à admirer, à louer, à aimer, à s'épanouir dans la joie », sachant que celui qu'elle aime est si parfait ; en second lieu, à y « adhérer », c'est-à-dire à s'unir à lui, « à prendre vie » en lui, à « revêtir Dieu ». La religion profonde d'un Bérulle, ce n'est pas la « fraîche et tendre piété » d'un François de Sales. Ce n'est pas, non plus, comme chez un Pascal, la conviction aigüe du péché et de ses suites, le besoin passionné d'un rédempteur, mais « quelque chose de plus auguste, qui rend sensible à l'âme, soit

Digitized by Google

le néant de la créature, soit la grandeur de Dieu, et qui l'incline à l'adoration. »

« Relever l'état de prêtrise », tel sera, partant, le but que poursuivra la fondation de l'Oratoire. Aboutissant nécessaire du mouvement mystique, elle marque le point culminant de la contre-réforme française. A cette réforme toute mystique, non point disciplinaire ou morale, qui consiste à former le prêtre oratorien à la vertu de religion et à la louange divine, à le « sanctifier », avant de le vouer au salut des âmes, travailleront, par la diffusion de sa doctrine, les disciples du P. de Condren : Vincent de Paul, M. Olier et le P. Eudes.

A l'époque où nous sommes, la sainteté, seule, préoccupe, en effet, les disciples de Bérulle. Ce n'est point sa charité qui fait de Vincent de Paul un saint, mais sa sainteté qui fait de lui l'apôtre de la charité. Portrait original, celui que présente du « bon saint » M. Bremond, non point le paysan « rustique » et simple, au gros bon sens, parfois un peu vulgaire d'expression, qu'immortalise la légende, mais délicat de manière et de langage, voire distingué : un Vincent de Paul « gentilhomme », esprit fait de haute raison, profond et nullement « borné ». Avec cela, très sensible, très homme de cœur, humble et se rapetissant à plaisir. Arrivé à Paris au moment où commence la Renaissance religieuse, il se « découvre » au contact des mystiques qu'il rencontre. Il se façonne sur François de Sales, mais surtout sur Bérulle, dont le « théocentrisme » lui inspirera sa pratique de la charité. « Qui dit charité, dit Dieu, répètera-t-il volontiers à ses « Filles » ; « vous êtes filles de la Charité, donc vous devez vous former à l'image de Dieu ». Mystique, lui aussi, il enseigne que le salut est dans une adhérence constante aux états du Verbe incarné. S'inspirant, dans la pratique de ses œuvres, des hautes vues mystiques de son maître, il ne sépare point Contemplation et Action. « Il faut la vie intérieure, il faut tendre là. Si on y manque, on manque à tout ».

(*A suivre*) Hubert Gillot.

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

H. Delehaye, *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921. In-8° de VIII-448 p.

Malgré son apparence modeste et son titre qui ne semble rien annoncer d'extraordinaire, ce nouvel ouvrage du P. Delehaye est tout simplement à ranger parmi les solides *propylées* dont les doctes Bollandistes ont jalonné leurs énormes travaux. Synthétisant bon nombre de données éparses dans ses ouvrages précédents, l'auteur se propose de répondre à cette question : « Que valent, au point de vue de l'histoire, les passions des martyrs? De quel secours peuvent-elles être à qui veut reconstituer le passé chrétien et spécialement l'époque des persécutions? Cette masse énorme de manuscrits qui encombre les rayons de toutes les bibliothèques est-elle seulement un fatras sans valeur? peut-on au contraire l'utiliser de confiance ? » Il est vrai que pendant longtemps les témoignages fournis par ces vieux documents ont été acceptés en toute simplicité. Clercs et moines les ont lus si fréquemment en leurs euchologes, que ces textes ont contribué, pour une bonne part, à former, pendant des siècles, les idées du monde chrétien, du monde ecclésiastique surtout et de sa clientèle immédiate, sur les premiers siècles de l'Église. Ceux-là même qui les discutent et les critiquent ne peuvent empêcher l'image, que la lecture de l'office a formée dans leur esprit, d'interférer, quoi qu'ils en aient, avec des représentations plus véridiques du passé chrétien. C'est rendre service, à ces derniers surtout, que de leur fournir les éléments d'une réponse à cette question : « Qu'y a-t-il de vrai en tout ceci ? » D'autant que dans un monde tout différent, celui des historiens, des archéologues et des critiques, sévit une doctrine qui prend le contre-pied des antiques errements, et qui tend à confondre, dans une même réprobation, et pour des raisons analogues, l'ensemble de la littérature hagiographique dont nous parlons.

Or, fait remarquer très justement le P. Delehaye, la réponse à la question posée ne peut se faire par oui ou par non. Il n'est que de distinguer dans la masse des documents, pour saisir qu'il en est de bon aloi, d'autres qui sont médiocres, d'autres enfin (et c'est hélas la majeure partie !) qui ne fourniront au curieux d'histoire qu'un résidu infime et dont la valeur même est encore sujette à caution. — Comment l'on peut procéder au classement de cette littérature d'apparence si confuse, c'est ce que l'auteur veut montrer en ordonnant ces textes par rapport à quelques idées directrices, très simples, très lumineuses, et

Digitized by Google

dont l'apparition met soudain de l'ordre en ce chaos. Pour qui possède, comme le P. Delehaye, une connaissance approfondie de l'ensemble de la littérature hagiographique, rien de plus simple que de faire apparaître le groupement des textes relatifs aux martyrs en un petit nombre de genres littéraires. L'épithète même qui s'accolera à chacun d'eux nous renseignera d'abord sur le degré de confiance qu'on peut lui accorder.

Or voici un premier groupe, à la fois compact et homogène, et qui comprend la masse de beaucoup la plus considérable des documents. Ce sont les chansons de gestes des héros du Christianisme, analogues par l'idée maîtresse, par les procédés de composition, par le style même jusqu'à un certain point, aux productions littéraires de la Grèce ancienne ou du moyen âge qui célébraient des héros de la patrie. Passions épiques, dit fort justement le P. Delehaye, il ne leur manque que la forme rythmique pour qu'on puisse les placer à côté de ces produits spontanés de l'imagination populaire. Et c'est dire leur valeur. On ne demande pas à la *Chanson de Roland* des renseignements historiques sur le règne de Charlemagne et ses expéditions au-delà des Pyrénées. Que l'on étudie en ces passions épiques les personnages, les supplices qui s'accumulent sur leurs corps, les miracles qui se multiplient plus invraisemblables les uns que les autres au cours de leurs martyres, on ne manquera pas d'arriver à cette conclusion que les auteurs de ces textes ne font que remplir un cadre préparé d'avance, que développer un canevas fourni par la nature même du genre qu'ils traitent et que le souci de raconter le passé véritable n'a donc rien à faire avec cette littérature d'imagination. Jusqu'à quel point elle a contribué à fausser les perspectives, c'est ce que le P. Delehaye note, de ci de là, en quelques mots discrets, mais incisifs. Et pourtant il ne se risque pas à rejeter simplement tout ce fatras; avec beaucoup de justesse il fait remarquer au dernier chapitre de son livre qu'il reste quelque chose à utiliser dans cette masse amorphe; mais il insiste aussi, et avec infiniment de raison, sur la difficulté que présente un telle discrimination. Ce n'est pas travail de manœuvre que de dégager l'or de toute cette gangue ; nous savons avec quel rare bonheur l'auteur l'a fait au cours de ses travaux précédents, et nous attendons avec impatience les travaux qu'il nous promet encore au cours de son présent ouvrage.

Si les passions épiques, malgré leur caractère conventionnel, peuvent recéler des parcelles d'histoire, c'est qu'au point de départ de plusieurs (il faut bien se garder de dire : de toutes) l'on soupçonne l'existence de documents plus voisins de la réalité vécue et rendant celle-ci avec quelque souci d'exactitude. En d'autres termes il a existé et il nous reste encore des passions historiques rédigées par les contemporains des martyrs, utilisant parfois des notes prises à l'audience où

Digitized by Google

ceux-ci furent condamnés, reproduisant même en certains cas, assez rares d'ailleurs, les procès-verbaux officiels. Depuis que dom Ruinart a cherché à rassembler les *Acta Martyrum sincera*, le précieux recueil de ces fastes authentiques de l'histoire ecclésiastique s'est augmenté de quelques pièces de choix ; par contre, il a dû être amputé de plusieurs morceaux dont le caractère historique laisse place à quelques soupçons. Sans prétendre en donner une énumération absolument exhaustive, le P. Delehaye passe en revue dans le premier chapitre de son livre l'ensemble des textes avec lesquels il conviendrait de former les *Acta Sincera* d'aujourd'hui. Plus sévère que Gebhardt, il en laisse quelques-uns de côté, spécialement les Actes des quarante martyrs de Sébaste, sur lesquels il se propose de revenir. Chacune des pièces énumérées reçoit son qualificatif exact; au besoin son authenticité est défendue contre les exagérations de certains critiques, une brève réponse est fournie à certaines attaques. J'ai beaucoup goûté l'explication fournie de la *Vie de saint Cyprien* par Pontius. Le caractère médiocre, impersonnel de cette biographie, écrite pourtant par un familier de l'évêque de Carthage, se comprend aisément si l'on réfléchit que « Pontius est un esprit stérile, manquant d'initiative et de spontanéité. Esclave des documents qu'il a sous les yeux, c'est à contre cœur qu'il se décide à introduire dans son récit quelques maigres résultats de son expérience personnelle » (p. 103).

Au terme de son enquête sur les passions historiques, l'auteur s'arrête un instant, comme pris de scrupules. Cette épithète d'historiques leur convient-elle en réalité? Ne sommes-nous pas en présence, comme tout à l'heure, de simples productions artificielles, imitation d'une littérature analogue qui aurait fleuri à la même époque dans les milieux païens? Voici qu'en effet plusieurs lettrés d'outre-Rhin viennent, à grands coups de conjectures, de faire surgir, dans l'antiquité classique, une branche de littérature spécialement consacrée à divers personnages tombés victimes de la tyrannie. La papyrologie commence, de son côté, à nous rendre un certain nombre de procès-verbaux, d'interrogatoires où sont mis en cause, pour des questions d'ordre religieux, des personnages que l'on n'hésite pas à transformer en des martyrs païens. De là à proclamer l'existence d'une littérature hagiographique païenne, dont la chrétienne ne serait qu'une artificielle imitation, il n'y a qu'un pas; et l'on se doute de l'allégresse avec laquelle certains critiques le franchissent. Le P. Delehaye ne se laisse pas imposer par cet appareil d'érudition; il connaît trop à fond l'ensemble de la littérature hagiographique chrétienne pour que les rapprochements forcés des critiques dont nous parlons le prennent au dépourvu, et c'est en toute tranquillité qu'il conclut : « L'origine (de certains actes de Martyrs) ne peut faire aucun doute. Ce n'est pas la mode littéraire qui les

Digitized by Google

a créés; c'est l'heureux hasard des circonstances qui a permis d'utiliser ces documents de premier ordre. Plus tard ils ont donné naissance à une littérature d'imitation et il faudra mesurer la distance qui la sépare des originaux dont elle s'inspire. » (p. 182)

Comment, de ces récits concrets, nets, précis, individuels, que sont les Actes primitifs des martyrs, est-on passé, et assez vite, aux misérables compilations des passions épiques, c'est ce qui est examiné dans le chapitre intitulé les *Panégyriques*. On a commencé par écrire le récit exact de quelques passions; les orateurs se sont emparés de ces maigres données; le rhapsode peut venir ensuite qui, utilisant les amplifications oratoires, les dépouillant de cette forme extérieure (qui était encore un avertissement) voudra faire passer cette rhétorique pour une traduction de la réalité. Le P. Delehaye n'est pas le premier à étudier la manière dont les grands orateurs ecclésiastiques du IVe siècle, surtout en Orient, ont appliqué à la louange des héros du christianisme les règles du panégyrique élaborées par la deuxième sophistique. Mais il a montré avec un rare bonheur d'expression l'influence qu'aura sur le développement ultérieur de l'hagiographie l'emploi des procédés de la rhétorique païenne : l'usage des *lieux communs* contribuera singulièrement à faire perdre aux héros célébrés par les orateurs leur caractère individuel, et celui des *figures de pensées* va accentuer ce résultat. La *périphrase*, qui fait une loi de ne jamais citer de noms propres, déracine en quelque sorte le martyr de son sol chronologique; l'*hyperbole* en fait un être au-dessus des conditions ordinaires de la nature; la *comparaison*, qui multiplie les rapprochements entre les luttes soutenues par les héros chrétiens et les combats véritables, va changer la profession de plus d'un de nos martyrs et le transformer en soldat. Bref, une bonne partie des défauts qui rendent inutilisables pour l'historien les passions épiques sont dus à la redoutable intrusion de l'éloquence dans l'histoire. Ainsi se reconstitue la filiation des textes hagiographiques. Au point de départ, de secs procès verbaux de greffiers, quelques notes émues écrites par une main amie au lendemain d'une passion ; au point d'arrivée, l'énorme frondaison des gestes des martyrs ; entre deux, l'éloquence qui a transformé la réalité en fiction, sinon toujours en poésie.

Il ne faudrait pas croire du reste que le P. Delehaye se borne, en tout son ouvrage, à des considérations générales. Ce que nous venons d'en esquisser ici n'est que le cadre de développements où viennent s'insérer un nombre extraordinaire de remarques particulières. Bien peu de livres sont aussi pleins que celui-ci. Signalons au moins, pour ne pas être trop incomplet, quelques dissertations spéciales qui pourraient servir de canevas à des études très détaillées : p. 10-18, étude sur le *Martyre de Polycarpe* et ses rapports avec la *Passion de Pionius* et

Digitized by Google

la *Vie de Polycarpe*, où l'auteur démontre avec précision qu'il est impossible de remonter la date du dernier de ces documents, comme Corssen l'avait voulu faire, afin de rabaisser au contraire la date du *Martyre*; p. 82-104, étude sur les *Actes de saint Cyprien*; p. 106-110, étude sur la *Passion de Maximilien*, un conscrit réfractaire de 295; p. 321-328, étude sur les *Actes de saint Dasius*, de Durostorum, dont il a été si abondamment question en ces dernières années, à propos du roi des Saturnales; p. 328-334, étude sur les *Quatre-Couronnés*, où se trouve proposée une hypothèse qui a chance de rallier à la fois les historiens et les archéologues; p. 344-364, étude sur les *Acta disputationis Acacii*, où est éliminée avec une grande prestesse l'hypothèse de J. Weber relative à la simulation du judaïsme par les chrétiens à l'époque de Dèce, etc.

Comme on le voit, le P. Delehaye est amené à rencontrer sur son chemin un certain nombre de théoriciens à qui il dit leur fait, quelquefois en une dissertation, parfois en une seule ligne; quelques-unes de ces leçons sont données, j'allais dire, quelques-unes de ces corrections sont appliquées de main de maître : « Devant l'unanimité des critiques les plus autorisées, lit-on, p. 123, ce serait perdre son temps de rappeler certains jugements inspirés par l'esprit de système, l'inexpérience ou l'amour du paradoxe. » Il serait bien à souhaiter que le destinataire de ce petit trait en fît pour l'avenir son profit (1).

E. Amann.

Ludwig von Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration, Pius IV (1559-1565)*, Band VII, Freiburg im Breisgau, Herder, 1920. In-8° de VII-706 p.

Le tome VII de l'*Histoire des Papes* concerne le pontificat de Pie IV. Il est d'abord question du conclave de 1559. Le lecteur est ensuite renseigné sur la vie et la famille du cardinal Médici, élu pape en 1559, ainsi que sur les premières années de son pontificat. En utilisant, en dehors des sources d'archives, les meilleurs travaux sur la matière, l'auteur montre, d'une façon très nette, le contraste frappant qui existe entre Pie IV et son prédécesseur Paul IV; il cherche à prouver combien Pie IV, plus juriste que théologien, appliqua avec mesure

(1) Quelques références auraient besoin d'être revues; comment se retrouver dans des indications comme celle-ci : *Vita Cypriani*, 2, 3, 12, 3, 15, 5; p. 94, note 3? — il n'est jamais indifférent, dans un travail comme celui-ci, de donner la date des ouvrages auxquels on renvoie, elle manque souvent, cf. p. 28, n. 5; p. 31, n. 5; p. 54, n. 2; p. 59, n. 1; p. 68, n. 2, etc.; — p. 336, ligne 8, il s'est introduit un pape Gélase, qui doit certainement être transformé en Miltiade; — enfin, le livre se ferme brusquement, sans conclusion, et sur une remarque grammaticale relative à la signification du mot *authentique*.

Digitized by Google

l'œuvre de restauration disciplinaire innovée par Paul IV. L'action réformatrice de Charles Borromée, neveu et secrétaire privé du Pape, a été appréciée à sa juste valeur. Des faits et des idées que M. Pastor expose avec une maîtrise incontestable, il ressort que nul ne réalisa, comme ce vertueux et savant prélat, la réforme du clergé et du peuple chrétien, tel que l'avait envisagée le Concile de Trente ; les qualités de Charles Borromée compensèrent largement ce qu'il y avait peut-être de choquant dans sa précoce élévation aux dignités ecclésiastiques. On souhaiterait que les réformes de l'archevêque de Milan fussent davantage étudiées, car, en réalité, dans toutes ses grandes entreprises, Pie IV a agi sous l'inspiration de son neveu.

Le procès intenté aux Carafa est minutieusement étudié. Il semble prouvé que le pape prit contre eux des mesures rigoureuses plutôt sous la pression de l'opinion publique que de sa propre initiative. « Quatre grands C auraient causé beaucoup de soucis à Pie IV : les Cardinaux, les Carafa, le Concile et les Colonna », p. 130.

M. Pastor étudie longuement le Concile de Trente. L'importance de sa réouverture, le 18 janvier 1562, a été fort bien dégagée. Nous trouvons des passages très intéressants relatifs à la manière dont le Pape réussit à obtenir le concours des grandes puissances. Ces négociations sont exposées d'après des documents d'archives. Les questions délicates, tant dogmatiques que disciplinaires, qui furent définitivement fixées, sont traitées à fond. Peut-être M. Pastor aurait-il pu insister un peu plus sur le décret touchant les droits et les devoirs des princes séculiers (XXVe session).

Le livre fournit des renseignements utiles sur la Bulle confirmant les décisions du Concile de Trente, la création de la Congrégation de l'Index et la promulgation des règles de l'Index. On y trouve, en outre, des indications importantes sur l'orientation nouvelle que Giovanni Pierluigi Sante, surnommé Palestrina, donna à la musique sacrée, de même que sur l'enseignement catéchistique. M. Pastor nous montre également comment les idées de la Réforme commencèrent à pénétrer peu à peu en Pologne, en France, en Angleterre, en Écosse, en Irlande, et ce que fit l'Inquisition romaine en Italie. S'appuyant sur des documents multiples, il raconte aussi la formation du groupement, sous l'égide du Pontife romain, des nations chrétiennes contre les Turcs, en vue d'empêcher leur hégémonie maritime. Un dernier chapitre, enfin, nous parle du progrès que les sciences et les arts firent sous Pie IV.

M. Pastor a joint à son ouvrage un appendice contenant une série de documents inédits d'une grande valeur. En définitive, son livre ournit une contribution importante à l'histoire du XVIe siècle.

VILMAIN.

Digitized by Google

L. Romier, *Le royaume de Catherine de Médicis. La France à la veille des guerres de religion*, Paris, Perrin, 1922, 2 vol., in-8° écu, xxxvi-243 et 303 p. Prix : 20 fr.

M. Romier s'est fait une spécialité d'étudier les origines des guerres de religion d'après les sources originales. Le nouvel ouvrage qu'il publie concerne environ trois années de l'histoire de France, après la mort de Henri II. L'auteur a voulu dépeindre, aussi exactement que possible, l'état des divers milieux sociaux, à la veille des guerres de religion.

La situation de l'Église gallicane était fort triste. Le peuple des campagnes ne connaît pas ses pasteurs. Ceux-ci, qui ne résident pas, ont affermé leurs bénéfices à des vicaires besoigneux et ignorants. Le nombre des illettrés paraît considérable. Dès lors, comment s'étonner que ce clergé, inhabile dans l'art de la parole, délaisse la chaire chrétienne. Incapable d'enseigner, il n'ouvre la bouche que pour réclamer dîmes et offrandes dont le paysan supporte avec dépit le poids. Suivant le mot cruel d'un contemporain, « Messieurs les gens d'Église tondent leurs brebis, mais les laissent sans pasture ». Si les aumônes avaient été distribuées comme par le passé, le mécontentement eût été moins grand ; mais elles sont devenues rares. Au contraire, la plupart des hôpitaux de campagne sont ou fermés ou livrés à l'abandon. Quoi de surprenant si le peuple des campagnes accueille dans la suite, volontiers, les prédicateurs de la Réforme qui lui parlent de l'Évangile et se rallie facilement aux seigneurs qui, sous couleur de religion, préparent une réaction féodale contre le pouvoir royal. Aussi, au début des troubles, verra-t-on les monastères, les prieurés et les églises pillés, ravagés ou incendiés par les paysans.

Les citadins étaient mieux traités. Les ordres religieux leur fournissaient des prédicateurs. Les Jésuites opéreront, en particulier, des merveilles. Mais le bas clergé des villes ne vaut pas beaucoup plus que celui des champs. A en croire les contemporains, il est ignorant, néglige son ministère paroissial, n'a point de zèle, trafique des choses saintes. Ses mœurs laissent fort à désirer.

L'épiscopat ne remédie pas aux abus. Il est devenu l'apanage de gens dont le roi, endetté, ne peut autrement payer les services. Des laïques en sont même revêtus ! Cependant, en général, les évêques eurent une tenue décente. Ce qu'il faut leur reprocher, c'est de ne point résider dans leur diocèse et de se conduire en paisibles rentiers. De leurs devoirs pastoraux ils n'ont cure. A la vérité ils pouvaient alléguer des excuses en leur faveur. La nomination aux bénéfices ne dépendait pas d'eux, mais des collateurs ordinaires : abbés, chapitres cathédraux et collégiaux, seigneurs ou patrons laïques. C'est à qui

Digitized by Google

s ingéniera à se soustraire à leur juridiction. En fait, leur autorité n'est pas respectée ; elle est plutôt ignorée.

Chose curieuse, les évêques qui doivent leurs dignités au roi seront des partisans zélés du pouvoir pontifical. Le cardinal de Tournon et le cardinal de Lorraine, leurs chefs incontestés, prendront leurs mots d'ordre à Rome. Quand Catherine de Médicis, à l'issue du colloque de Poissy, voudra incliner les évêques à sa politique de conciliation, elle essuiera un refus absolu, commandé par le pape. Le haut clergé de France, sentant que l'autorité royale était débile, avait compris que son salut se trouvait près d'un pouvoir fort, près du Saint-Siège. D'ailleurs, celui-ci n'était-il pas le seul qui pût lui prêter asile et secours contre le gouvernement et les collateurs ordinaires, en cas de conflit ?

En 1559-1561, en face de l'église gallicane se dressait une église dissidente, singulièrement vivante, qui comptait environ 2.150 groupes. Sauf dans l'extrême pointe de la Bretagne et en certaines contrées du Nord, la Réforme protestante avait partout des adeptes plus ou moins nombreux. Diverses causes en favorisaient le succès. On constate, en particulier, que les nouvelles doctrines furent favorablement accueillies par les populations le plus souvent misérables ou mécontentes des procédés fiscaux du gouvernement royal. Toutefois, d'après M. Romier (p. 182), il y aurait une cause prépondérante qui agit en France : « l'incapacité ou l'incurie plus ou moins grave du clergé catholique ».

Les succès mêmes des huguenots compromirent leur existence. Devenus nombreux, ils ne pouvaient rester confinés dans des chambres privées ou des réduits obscurs. Ils voulurent avoir leurs temples, leurs édifices de culte, leurs lieux de réunion, malgré les prescriptions légales. Leurs chefs présentèrent à Charles IX une requête en ce sens (11 juin 1561). La réponse royale tardant, les églises et les monastères furent envahis. Une ère de troubles s'ouvrit. Des haines violentes éclatèrent entre les catholiques, outrés d'actes qu'ils considéraient comme sacrilèges, et les huguenots, qui se prétendaient les successeurs authentiques des premiers chrétiens.

La correspondance des communautés de France avec Calvin, Théodore de Bèze et les pasteurs de Genève, ainsi que les débats du concile de Trente, prouvent que, si en pratique les réformés réclamaient pour eux la liberté de conscience, la tolérance religieuse n'était pas leur idéal. Ils désirent « une foi, une loi, un roi ». Ce qu'ils attaquent, c'est le droit du Saint-Siège à fixer la foi chrétienne, dont ils croient posséder seuls le dépôt. Ils respectent le roi. Leurs martyrs meurent, en priant Dieu de l'éclairer en matière de religion. Les prédicants réprouvent les mesures de violence et le bris des images. Le synode national de Poitiers décrète le 10 mars 1561 que « toutes violences et paroles injurieuses

Digitized by Google

contre les papistes, et même contre les chapelains, prêtres et moines, seront non seulement empêchées, mais aussi réprimées ». Ainsi, à la veille des guerres civiles qui vont bouleverser la France, les protestants sont dans l'ensemble des partisans convaincus de l'unité nationale et les moyens révolutionnaires leur répugnent. Bientôt les nécessités matérielles, les circonstances, les persécutions, les revendications féodales, les intrigues politiques changeront leurs sentiments. Ils se laisseront tromper par Condé et la noblesse dissidente qui déchaîneront un mouvement féodal et populaire contre la monarchie. Parti essentiellement religieux à l'origine, le réformisme deviendra un parti politique. Son mauvais génie fut certes cette noblesse frondeuse qui, de 1560 à 1562, superposa à l'organisation religieuse des églises nouvelles une organisation militaire et lui donna l'aspect d'une puissance matérielle.

G. Mollat.

Aloisius de Smet, *De sponsalibus et matrimonio tractatus canonicus et theologicus necnon historicus ac juridico civilis. Editio tertia, ad normam Codicis recognita*, Bruges, Ch. Beyaert, 1920, 2 vol. gr. in-8°, xl-420 et viii-398 p.

L'ouvrage que M. le chanoine de Smet publia, en 1909, sur les fiançailles et le mariage est devenu classique. Tous les canonistes et tous les moralistes le connaissent et l'utilisent. Il nous suffira donc de signaler ici en quoi l'édition qui vient de paraître diffère des précédentes. Si le Code n'a point bouleversé de fond en comble l'ancienne discipline matrimoniale, il y a cependant apporté des modifications considérables. Les fiançailles, par exemple, même légitimement conclues suivant les règles canoniques, ne donnent plus naissance à l'empêchement dirimant d'honnêteté publique, elles ne confèrent plus au fiancé abandonné le droit d'introduire devant le juge ecclésiastique une action en vue de contrainte contre la partie récalcitrante. L'empêchement résultant de la consanguinité en ligne collatérale est désormais restreint au troisième degré de computation ecclésiastique. Le principal de l'*unitas carnis*, sur lequel se fondait auparavant l'affinité, est abandonné, et l'Église, renouant la tradition interrompue depuis le viiie siècle, revient à l'idée plus simple d'alliance. La fixation à 16 ans de l'âge où le mariage peut être validement contracté oblige les canonistes à reprendre à pied d'œuvre toute la théorie de l'*impedimentum aetatis*. L'empêchement de disparité de culte perd les quelques particularités intéressantes où se retrouvait la trace du droit coutumier qui l'avait introduit. La *compaternitas* disparaît de la notion de parenté spirituelle, et seule la *paternitas* résultant du baptême s'oppose encore au mariage. L'empêchement procuré par l'adoption reste

Digitized by Google

subordonné aux dispositions des différentes législations séculières, mais son existence devient beaucoup plus facile à discerner.

Les modifications introduites par le Code dans le droit relatif aux empêchements sont sans doute les plus importantes; mais il n'est peut-être pas un seul chapitre du titre *De matrimonio* où une lecture attentive ne permette de relever quelques différences plus ou moins grandes avec la discipline antérieure. Même les règles concernant la célébration du mariage, déjà si profondément modifiées par le décret *Ne Temere*, ont subi quelques retouches : la plupart, il est vrai, ne consistent qu'en précisions déjà fournies par des réponses de la Congrégation du Concile ou de la Congrégation des Sacrements, au cours des années 1908-1912, mais d'autres, comme la distinction du quasi-domicile et de la résidence d'un mois, chacun suffisant pour rendre licite l'assistance du curé, sont un heureux complément aux dispositions libérales du décret de 1907.

D'autres raisons poussaient encore M. le chanoine de Smet à donner une nouvelle édition de son important ouvrage. Il ne s'était pas borné à exposer la discipline moderne de l'Eglise en matière matrimoniale : suivant une méthode que l'on ne saurait assez louer ni recommander à tous les auteurs de monographies canoniques, il s'imposait, sur chaque point, de donner un aperçu historique du développement de la législation, et d'indiquer les principales dispositions parallèles de la loi civile, belge et française. Or, dans le droit civil aussi, des retouches étaient à signaler, ne fût-ce que la suppression par la loi française du 1er juillet 1914, et par la loi belge du 11 février 1920, de l'empêchement produit par l'alliance, toutes les fois que le mariage prend fin par la mort de l'un des conjoints. Ajoutons que l'apparition de nouvelles études sur le mariage, dont quelques-unes remarquables, rendait incomplète la bibliographie, excellente en 1909, que l'auteur avait mise au commencement de son livre.

M. de Smet n'a pas jugé opportun de modifier l'économie générale de son ouvrage, et d'adopter les divisions du Code. Peut-être, en effet, certains paragraphes de son étude, comme ceux qu'il consacre aux obligations conjugales, aux devoirs des curés et des confesseurs, ressortissant à la théologie morale et pastorale beaucoup plus qu'au droit canonique, seraient-ils rentrés difficilement dans un plan ainsi ordonné. Mais à la fin du second volume, avant un *index rerum* plus détaillé que celui des éditions précédentes, l'auteur donne comme une table de concordance, sous la forme de renvois, pour chaque canon du texte légal, à tous les passages du livre qui s'y réfèrent. De plus, au cours de son exposé, il a soin de mettre en évidence, sous une rubrique spéciale, les particularités par lesquelles le droit actuel se différencie de la discipline antérieure.

Digitized by Google

Cette édition est une excellente mise au point d'un ouvrage universellement apprécié ; elle se recommande par une interprétation généralement très judicieuse des textes juridiques, et par une connaissance fort étendue non seulement de la jurisprudence des Congrégations, mais encore de l'abondante *littérature* que le mariage a suscitée. Sur quelques points de détails toutefois, il nous sera permis de ne pas partager l'avis de M. le chanoine de Smet. Nous ne voyons point, par exemple, sur quoi il se fonde pour admettre (t. I, p. 21, n° 26) qu'un jeune homme régulièrement fiancé avant l'entrée du Code en vigueur ne serait plus tenu aujourd'hui par l'*honestas publica*, et qu'il pourrait contracter validement mariage avec la sœur de sa fiancée abandonnée; en effet, la réponse de la Commission pontificale pour l'interprétation du Code, en date des 2-3 juin 1918, dont se prévaut M. de Smet, nous paraît dire plutôt le contraire, en déclarant que les dispositions du Code n'ont pas d'effet rétroactif, et que par conséquent les fiançailles restent soumises au droit qui était en vigueur au moment de leur conclusion. Nous ne pensons pas non plus que le Code, à propos des conditions impossibles ou deshonnêtes apposées au consentement matrimonial, et tenues pour non avenues en vertu d'une présomption de droit, veuille exclure la possibilité de la preuve contraire, admise dans la discipline antérieure (t. I, p. 129, note 1). Une maxime constante en Droit canonique, et que formule d'ailleurs le c. 6, n° 4, est qu'il ne faut tenir deux lois pour opposées que si l'opposition résulte clairement du texte ou du contexte. Or nous n'apercevons pas, entre le c. 1092 et la décrétale *Si conditiones* de Grégoire IX (à propos de laquelle une erreur de typographie paraît faire alléguer par M. de S. le livre XIVe (!) des Décrétales) une différence telle qu'elle impose de les interpréter différemment.

Nous n'en tenons pas moins le livre de M. le ch. de Smet (nous dirions volontiers son *nouveau* livre, tellement cette édition diffère des précédentes) pour une étude magistrale, la meilleure assurément qui ait paru sur le mariage chrétien depuis la promulgation du Code.

Victor MARTIN.

Michel D'HERBIGNY, S J., *La théologie du révélé*. Ce qu'elle suppose — ce qu'elle étudie — par quels degrés. Avec une préface de son Eminence le cardinal MERCIER. Paris, Beauchesne, 1921. In-16 de XII-377 p. Prix : 12 francs.

« Ces pages, explique l'auteur, ne présentent pas une *systématisation* personnelle. Moins encore, une œuvre de polémique contre qui que ce soit. Elles sont destinées aux profanes, elles visent à leur suggérer quelque idée de la théologie ». Idée de ce qu'elle suppose, de ce qu'elle

Digitized by Google

étudie, des divers degrés, primaire, secondaire et supérieur, par lesquels elle en poursuit l'étude.

Mais le P. d'Herbigny ne se serait-il pas trompé d'adresse? En réalité, il résume ici dans une forme très synthétique des réflexions très originales sur la philosophie, la foi et l'apologétique, la raison d'être, le caractère de la science théologique et l'organisation de ses diverses parties. Réflexions d'un maître qui a pris un contact personnel avec les problèmes par la pratique d'un long enseignement et qu'une lecture très étendue a familiarisé avec la littérature du sujet. C'est dire qu'elles ne peuvent être pleinement comprises que par ceux qui ont acquis une semblable expérience. D'autant que « les allusions [y] abondent » (p. 3), qui, si elles sont « assez claires pour les initiés », ne sauraient l'être pour les débutants.

Outre maints détails intéressants, ces « initiés », dont on voit que l'auteur a pourtant souci, ne manqueront pas de remarquer avec quelle ardeur et quelle force le P. d'Herbigny s'attache à promouvoir une conception large de la théologie contre tous les tenants exclusifs de systèmes étriqués. « Qui donc oserait, sans une usurpation sacrilège contre Dieu lui-même, concevoir l'idée de revendiquer un droit de propriété sur le vrai?... Ces esprits systématiques, même quand ils glorifient la liberté, la dénient le plus souvent aux autres. Éblouis par la vérité de ce qu'ils affirment, sans l'avoir inventé, ils ne remarquent pas la fausseté de leurs négations. Même sur des terrains où l'autorité divine n'interdit pas la discussion, ils dressent des barrières, au gré de leur caprice. Ces limitations arbitraires, fussent-elles repeintes à la moderne, ne sauraient prévaloir sur la largeur traditionnelle de la conception universaliste, catholique » (p. 3-4). « Hyperdogmatisme passionné » qui achemine vers des négations également passionnées les esprits mal équilibrés » (p. 326).

Cette largeur de vues a entraîné une méthode en conséquence. Ainsi l'auteur se plaint qu'on veuille parfois ramener la théologie à la philosophie, philosophie d'ailleurs bien étroite et particulière, au détriment de l'Écriture et de la tradition. « De telles méthodes théologiques auraient beau se couvrir — j'allais écrire : se camoufler — du nom de saint Thomas ; malgré les étiquettes, malgré les fausses marques d'origine ou de monopole, il ne s'y reconnaîtrait pas Avec lui protesterait toute la tradition catholique » (p. 154). « Le meilleur thomiste, dit-il ailleurs, n'est pas le plus littéraliste, mais le plus fidèle à l'esprit et à la méthode » (p. 323). Et cet esprit fut de discussion sereine, cette méthode fut de large information. Aussi, après les degrés élémentaires de la théologie, l'auteur de réclamer en faveur des « hautes études », avec tout ce qu'elles comportent de sévérité critique, avec les travaux de pure érudition qui en sont le couronnement ou le soutien.

Digitized by Google

D'après ces principes il y avait à tracer le programme d'une science théologique intégrale, à l'effet de montrer la tâche qui lui revient dans le vaste monument de recherches historiques et philosophiques déchaîné à l'époque actuelle, et de justifier sa position à l'égard des autres disciplines auxquelles on voudrait parfois réserver le nom de scientifiques. Le P. d'Herbigny préfère s'en tenir à des questions de famille, à ce qu'on pourrait appeler l'aspect proprement « théologique de la théologie ». Il y apporte un esprit résolument mystique et propose à la théologie la contemplation comme but, la piété comme moyen. Ne va-t-il pas jusqu'à dire (p. 175) que le déclin de la scolastique au XIVe siècle s'explique « par le divorce de la piété et du savoir»? Théorie dont l'auteur donne l'exemple en multipliant les développements émus où passe la substance de ses méditations.

Que les divers objets de la science théologique y soient envisagés, comme le disait saint Thomas, *sub ratione Dei* (1° qu. art. 7), c'est l'évidence même, et là est la raison de son unité formelle. Encore est-il élémentaire de rappeler qu'elle n'atteint Dieu que sous les espèces déficientes du langage humain. Ce qui impose, sous preuve d'anthropomorphisme ou de logomachie, le devoir d'une certaine sobriété dans l'affirmation.

De même, s'il est vrai qu'aucun travail ne requiert au même degré l'effort de l'âme tout entière, il est non moins certain que la théologie est *principaliter speculativa* et que le génie de l'école a tendu à se faire une science de précision, c'est-à-dire une affaire d'analyse sous la conduite d'une raison éclairée et rigoureuse. Chaque fois qu'on a voulu lui faire perdre ce caractère, sous prétexte de la vivifier, l'histoire constate que ce fut toujours aux dépens de la science et parfois de la doctrine. Le P. d'Herbigny est trop ferme théologien pour verser dans ce romantisme : il n'en serait pas moins regrettable que ses formules ou ses tendances aient pour résultat de l'encourager.

J. Rivière.

Joannes Stufler, S. J., sacrae theologiae professor in Universitate Œnipontana, *Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit*. Innsbrück, Rauch, 1920. In-8° de IV-116 p. Prix : 12 mk.

Un des points les plus chers à l'école thomiste en matière de concours divin est cette « prémotion physique » de la cause première à tous les actes de la cause seconde, qui, pour la volonté libre, devient logiquement une « prédétermination ». C'est aussi un des points qui furent toujours le plus âprement contestés par les écoles adverses ou par les théologiens indépendants.

La question a été soulevée, au cours de ces controverses, de savoir jusqu'à quel point cette doctrine de l'école thomiste représente la

Digitized by Google

doctrine personnelle de saint Thomas. Souvent déjà on a cru pouvoir répondre qu'elle lui était étrangère. Pour ne citer que les témoins les moins anciens, ce fut la position prise, en France, par M. Lesserteur (1); en Italie, par le R. P. Thomas Papagni, dominicain lui-même et thomiste, mais qui trouvait que cette conception donne à la pensée de saint Thomas une raideur qui ne lui convient pas et en détourne l'esprit d'un grand nombre. « Conception introduite, ajoutait-il, pour expliquer la prescience divine, mais qui, pour trop vouloir expliquer ce mystère, est une source d'obscurités et d'absurdes monstruosités dans l'ordre moral... Tout autre est l'idée du saint docteur... Si on soulageait la doctrine thomiste de cette interprétation, elle y gagnerait beaucoup pour se présenter et pour se répandre (2). »

Comme l'école thomiste ne s'est pas encore résignée au sacrifice que lui proposait un de ses représentants, le P. Stufler, professeur à Innsbrück, a voulu reprendre le dossier de la question. Les textes de saint Thomas sont par lui minutieusement compulsés et consciencieusement discutés. De cette analyse l'auteur croit pouvoir conclure que le Docteur Angélique, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel, n'a jamais admis d'autre *motion* que celle que Dieu imprime à la volonté humaine vers le bien universel qui est sa fin. Motion tout à fait générale, sous laquelle la volonté se détermine ensuite librement pour te ou tel bien particulier. De sorte que saint Thomas, loin de patronner le thomisme, serait l'ancêtre direct de Molina.

Naturellement l'école thomiste ne pouvait laisser passer de telles conclusions. Elles ont été vivement attaquées par le R. P. Réginald Schulte (3). Mais le P. Stufler a déjà repris la plume pour défendre point par point sa thèse contre les objections de celui-ci (4). Sa documentation est compacte et son argumentation serrée. En peu de pages il donne les matériaux essentiels de la discussion et permet de prendre parti en connaissance de cause. Non pas que sa dissertation prétende clore ce vieux débat; mais le fait qu'il se rouvre périodiquement n'est-il pas la preuve que saint Thomas ne doit pas être tenu pour entièrement responsable de toutes les doctrines que certains de ses disciples abritent volontiers sous le drapeau de son nom?

J. Rivière.

(1) E. C. Lesserteur, *Saint Thomas et la prédestination*, Paris, 1888. Du même auteur, *Saint Thomas et le thomisme*.

(2) Thomas Papagni, O. P., *La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature*, Bénévent, 1901, p. 14 et 20, cité dans Stufler, p. 1.

(3) Reg. Schulte, O. P., *Theologische Revue*, 1921, p. 266-271.

(4) J. Stufler, *Zeitschrift für katholische Theologie*, janvier 1922, p. 146-160. A la suite, p. 162-163, quelques pages contre un autre adversaire, le thomiste J. Michelitsch, dans *Literarischer Anzeiger*, 1922, p. 75.

Digitized by Google

S. Em. le cardinal GIBBONS, *La Foi de nos pères* ou *Exposition complète de la doctrine chrétienne*. Traduit de l'anglais sur la vingt-huitième édition, par l'abbé Adolphe SAUREL. Quatrième édition revue avec soin et augmentée de notes. Paris, Pierre Téqui, 1921. In-12, XXVI-474 p. Prix 6 francs.

L'ouvrage du cardinal Gibbons, dont le succès fut si grand aux États-Unis, mérite d'être de plus en plus connu dans nos milieux français. On sait dans quel but il fut écrit : le cardinal pensait que le meilleur moyen de dissiper les préjugés contre l'Église Romaine était d'exposer *La Foi de nos pères*. Il le fit sous une forme simple, lucide et pratique, sans passion, mais avec un amour de la vérité, une confiance dans son raisonnement qui se communique et captive le lecteur. Son livre est un des meilleurs manuels de la foi catholique; c'est une défense solide, prudente, modérée dans le ton, charitable, des vérités traditionnelles qui font l'objet, depuis quatre siècles, des controverses religieuses entre protestants et catholiques.

Une vaste connaissance de la théologie et de l'histoire, une expérience pastorale unique puisée au sein d'un monde divisé par les croyances qualifiait le cardinal pour être, devant le monde moderne, un des témoins les plus autorisés du *Credo* catholique.

Remercions M. l'abbé Saurel d'avoir contribué par sa traduction à la diffusion de ce témoignage lumineux et conquérant.

A. GAUDEL.

M. GRABMANN, *Die Philosophie des Mittelalters*. Collection *Göschen*, Berlin et Leipzig, 1921. In-16 de 122 pages, 3 francs.

E. GILSON, *La Philosophie au moyen âge*. Collection *Payot*, Paris, 1922. Deux in-16 de 160 pages. I. *De Scot Erigène à saint Bonaventure*; II. *De saint Thomas d'Aquin à G. d'Occam*, 4 fr. le vol.

Il faut remercier les deux éminents historiens de la philosophie du moyen âge que sont MM. Grabmann et Gilson, d'avoir écrit les courtes et substantielles synthèses de la Scolastique que nous présentons ici à nos lecteurs. Elles sont excellentes l'une et l'autre, comme on pouvait s'y attendre de la part de spécialistes. Toutefois, leurs mérites sont divers, parce qu'elles sont différemment conçues et s'adressent à des publics différents.

Celle de M. Grabmann se destine d'elle-même aux étudiants. Elle offre un *Grundriss* classique, et complet en sa brièveté C'est un véritable tour de force d'avoir fait tenir en si peu de pages tout l'essentiel du mouvement philosophique du IXe au XVe siècle, et de n'avoir oublié aucun nom ni aucune tendance. Mais cela ne va pas, et ne pouvait

Digitized by Google

pas aller, sans quelque sécheresse, puisqu'on s'interdisait d'avance tout développement. C'est là l'inconvénient du genre. Cependant deux chapitres, de tous points parfaits, y échappent : celui qui expose les caractères généraux de la philosophie scolastique (pp. 26-48), et celui qui résume la philosophie de saint Thomas (pp. 75-108). On ne peut s'empêcher de regretter que les autres philosophes d'importance n'aient pas été traités avec la même ampleur et la même pénétration, et qu'en particulier l'école franciscaine ait été sacrifiée, de propos délibéré, semble-t-il. Scot et Occam sont expédiés en quatre pages ; et c'est vraiment peu. La remarque faite sur le scotisme, que son apport « est plutôt d'ordre critique et négatif que d'ordre positif et constructif » (p. 113) ressemble fort à une injustice. Elle s'appliquerait mieux à l'occamisme. Encore l'école occamiste a-t-elle à tout le moins en sa faveur son apport scientifique, sur lequel M. Duhem a fait récemment de véritables « révélations », selon la juste expression de M. Grabmann. Et cela méritait aux *Parisienses*, à Buridan, Nicole d'Oresme, Albert de Saxe, Marsile d'Inghen, etc., mieux que la simple mention de leurs noms dans une liste de disciples. Mais évidemment M. Grabmann s'est senti pressé et gêné par les dimensions restreintes de son unique voluminet. Il se dédommagera, et nous dédommagera certainement, quand la suite de sa grande *Histoire de la méthode scolastique* l'amènera à nous exposer le XIVe siècle.

M. Gilson s'adresse délibérément au grand public, à tous ceux qu'intéresse, non seulement la philosophie, mais encore l'histoire des idées et de la civilisation. Réagissant contre un préjugé encore trop répandu, bien qu'en voie certaine de régression, il dénonce l'erreur que l'on commet quand on considère le moyen âge intellectuel comme une période fermée sur elle-même, telle qu'on la puisse ignorer et franchir impunément en passant tout droit de l'antiquité à la Renaissance. Il croit au contraire que cette période relie organiquement la pensée antique à la pensée moderne, et que celle-ci ne saurait se comprendre indépendamment du moyen âge, où il lui faut remonter pour retrouver ses vraies origines, pour comprendre sa vraie nature, sa vraie signification et son avenir même. Ce point de vue comtien est particulièrement accentué dans le dernier chapitre sur *Le bilan de la philosophie scolastique* : « La science moderne, prise sous la forme idéale avec laquelle elle se projette dans l'avenir, a hérité de tous les attributs de la théologie chrétienne... Comme la Raison est l'héritière de la Théologie, l'Humanité est l'héritière de la Chrétienté » (II, pp. 151-152).

C'est donc le progrès de la pensée au moyen âge que M. Gilson étudie avant tout, et qu'il veut mettre en pleine lumière. Pour y mieux réussir il évite d'être complet et renonce aux énumérations d'auteurs de second ordre. Il réserve toute son attention aux grandes doctrines

Digitized by Google

et aux grands noms qui résument les aspirations de leur temps. Il s'applique avec un soin tout particulier à montrer comment les philosophies successives procèdent les unes des autres, en tendant à se dépasser les unes les autres. Cette conception, qui ne se dément pas tout du long des 320 pages de l'ouvrage, vaut à celui-ci un dynamisme intérieur où se reflète l'ardeur de vie et de pensée passionnée qui est immanente à toute la Scolastique, en dépit de ceux qui s'obstinent artificiellement à n'y voir qu'une répétition statique et monotone de formules stéréotypées, vides et mortes. Tour à tour apparaissent à leur heure les affluents qui viennent alimenter le grand fleuve de la spéculation médiévale : dès le début la théologie des Pères, celle surtout de saint Augustin, la mystique du Pseudo-Denys, et ce que Boëce a pu recueillir et sauver de la logique aristotélicienne après les invasions germaniques ; puis, à la fin du XIIe siècle et au commencement du XIIIe, toute la philosophie d'Aristote traversant les Pyrénées avec ce qu'elle charrie en ses traductions et ses commentaires de philosophie arabe et juive. Et tour à tour pareillement défilent les systèmes, emportés dans le courant commun. Chacun d'eux est exposé avec assez d'ampleur pour qu'on en saisisse pleinement la nature, les caractéristiques et la portée. Les résumés qui en sont donnés sont faits, pour ainsi dire, de citations sans guillemets, chaque philosophe venant exprimer lui-même ses doctrines en son propre nom. Aucun n'a à se plaindre de son interprète, et plusieurs ont à s'en louer particulièrement ; tels les Chartrains, saint Bonaventure, et en général les Franciscains.

La principale nouveauté de l'ouvrage est dans l'importance qu'il accorde à la philosophie occamiste, à son effort scientifique, à sa critique de la connaissance, qui prélude avec tant de hardiesse à celle de Hume et même à celle de Kant. M. Gilson s'étend sur l'occamisme jusqu'à donner parfois l'impression qu'il en exagère la portée, et qu'il manque aux proportions de sa synthèse. C'est qu'il y voit l'aurore de ce qui sera plus tard la philosophie moderne. Et c'est aussi qu'il a à cœur de souligner tout un mouvement d'idées sur lequel les manuels sont certainement trop brefs, et qu'ils méconnaissent et défigurent en n'y voyant qu'un « nominalisme » étriqué, ou qu'un « terminisme » rebutant. Nous aurions mauvaise grâce à nous plaindre de voir combler ce vide et rectifier ces fausses perspectives.

M. Gilson s'arrête à la fin du XIVe siècle, qui coïncida en effet avec la fin de la scolastique des grands penseurs. Les catastrophes de la guerre de cent ans et du grand schisme entraînèrent, entre autres calamités, celle d'enrayer dans la Chrétienté le mouvement de la spéculation, en dépit de la multiplication des universités qui se produisit alors. C'est au XVe siècle que s'inaugura la vraie décadence, que

Digitized by Google

les ergoteurs prirent la place des maîtres, et qu'ils substituèrent à la scolastique vivante leur scolastique morte. La Renaissance ne devait trouver que celle-ci devant elle; les humanistes n'en voulurent pas connaître d'autre, et c'est sur leurs dires que depuis lors on a accoutumé de la considérer comme la vraie scolastique, pour mieux se dispenser d'étudier et d'apprécier la seule qui mérite ce nom.

E. Baudin.

E. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Église*. Paris, Beauchesne, 1922. In-16 de VIII-419 p. Prix : 7 fr. 50.

« Ce n'est pas dans les manuels d'histoire littéraire que se prend la connaissance des auteurs » : pas davantage dans les manuels de patrologie qu'on peut acquérir la connaissance des Pères de l'Église. Dans l'un et l'autre cas, c'est aux textes qu'il comporte de recourir. Pour en donner le goût aux étudiants, l'enseignement des littératures profanes utilise les livres de *Morceaux choisis*. M. Amann a voulu réaliser le même travail pour la littérature complexe des Pères. C'est dire combien ce volume répond à un besoin.

Encore est-il que le choix des « morceaux » peut beaucoup varier suivant le but poursuivi par l'auteur. Quel que soit le mérite littéraire, oratoire ou historique de leur œuvre, les Pères sont avant tout des théologiens. M. Amann s'est donc placé à un point de vue doctrinal, pour mettre sous les yeux de son lecteur quelques spécimens caractéristiques de la manière dont les Pères de l'Église ont présenté le dogme chrétien et en ont esquissé la théologie. D'autres se sont préoccupés de recueillir tous les témoignages rendus par chacun des Pères, à la foi de l'Église ; ainsi le P. Roët de Journel dans son *Enchiridion patristicum* : M. Amann n'a voulu retenir que les plus saillants. Méthode qui lui permet de fournir des citations plus étendues et de mieux marquer dans ses traits distinctifs la physionomie des principaux auteurs. Quelques notes discrètes renvoient aux *loci paralleli*. Il serait bon que ces indications fussent encore plus nombreuses, pour éveiller et guider la curiosité des étudiants, désireux de prolonger ce premier contact.

Au lieu d'être disposés suivant un ordre purement matériel, les extraits sont groupés par écoles ou périodes. Des introductions substantielles résument la carrière des auteurs et le caractère général des groupes. Ainsi on voit apparaître les grandes lignes de l'histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne, illustrées et soutenues par un dossier justificatif où en peu de pages ne manque rien d'essentiel. Ce volume a tout ce qu'il faut pour être une excellente initiation aux études patristiques. On souhaiterait que tous les étudiants pussent l'avoir en mains.

J. Rivière.

Digitized by Google

JACQUES MARITAIN, *Art et Scolastique*. Paris, Librairie de l'Art catholique. In-12 de 190 p. Prix : 4 fr.

Dans son beau livre sur l'*Intellectualisme de Saint Thomas*, M. Rousselot a écrit : « On ne s'étonnera point que ce grand théoricien de la contemplation désintéressée ne soit pas arrivé à une théorie parfaitement logique de l'art. Çà et là, la nature intellectuelle du plaisir artistique est clairement indiquée ; plus souvent la poésie est conçue d'une manière étroite et superficielle, soit qu'on l'énumère parmi les « arts mécaniques », soit qu'on la range à la suite des « moyens d'atteindre le vrai », — démonstration, dialectique, rhétorique, — parmi lesquels elle tient naturellement la dernière place. Quant aux « visions délectables de belles formes, » comme aux « auditions de suaves mélodies », ce sont là plaisirs de la connaissance sensible ; les plaisirs spéculatifs semblent réduits à la contemplation certaine du vrai. »

M. Maritain estime pourtant que l'on pourrait, avec les matériaux préparés par les scolastiques, composer une « riche et complète théorie de l'art, » et l'objet de son petit volume est précisément de dessiner les grandes lignes de ce traité. Les pages, qui se présentent avec un extérieur si élégant, se lisent avec d'autant plus d'intérêt que, très denses, elles soulèvent les principaux problèmes d'esthétique et en esquissent la solution. L'auteur n'est pas plus tendre qu'à son ordinaire pour la pensée moderne, qui, à son sens, s'est égarée en quittant les voies des anciens docteurs. Ne lui arrive-t-il jamais d'exagérer la divergence de ces deux courants ? Nous n'en sommes pas sûr. Par exemple, les Anciens, dit-il, pensaient que la beauté est difficile, et que, pour vaincre la difficulté et la hauteur de l'objet, il est absolument nécessaire qu'une force et une élévation, intrinsèque, — un *habitus* —, soient développées dans le sujet; et il ajoute : « La conception moderne de la méthode et des règles leur aurait donc semblé une sanglante absurdité. » Mais est-ce que nos admirables artistes du XVIIe siècle n'ont pas cru à l'art difficile, eux aussi ? et se sont-ils imaginé qu'avec de la méthode et des règles on pût suppléer à « l'influence secrète » du ciel, c'est-à-dire aux dons naturels du génie cultivés par le travail ? Encore une remarque. Certains lecteurs regretteront peut-être qu'un livre sur l'art ne soit pas écrit avec plus d'art. Il est hérissé, presque à chaque page, de termes barbares qui n'ont jamais appartenu au vocabulaire français, alors qu'il eût été aisé d'exprimer les mêmes idées avec des mots de bonne marque. Pourquoi fournir ainsi des armes à ces critiques maussades qui prétendent que les philosophes sont en rain de perdre notre langue ?

Eug. LENOBLE.

Digitized by Google

MAURICE DE GASTÉ, *La Bêtise humaine (sociétés inorganisées) et la science de la vie (sociétés organisées)*, Paris, Perche, 1922. In-8 de 594 p. Prix : 12 fr.

Le titre même de cet ouvrage montre que l'auteur ne mâche pas ses mots ; non seulement il ne recule point devant les expressions rudes, mais il semble les affecter et pousse même jusqu'aux termes grossiers ; il pense sans doute accroître par là la force de sa pensée, alors qu'en réalité il l'affaiblit, puisque la violence est toujours une faiblesse. Du reste, il ne manque pas moins de mesure dans le fond que dans la forme, et cet excès gâte ce que ses acerbes critiques peuvent renfermer de louable et de juste. C'est surtout chez les nations latines, à son sens, et plus que partout ailleurs, dans la société française, que sévit la « bêtise humaine. » En revanche, elle est à son minimum chez les Anglo-Saxons, et elle ne se rencontre pas chez les Allemands, pour lesquels l'auteur professe une vive admiration. Les ruines dont leurs procédés sauvages ont couvert notre sol l'ont-il convaincu que, si nous avons en partage la « bêtise », ils ont pour lot la méchanceté ? Nous n'avons pu savoir. Autant il met d'âpreté à dénoncer les vices de notre monde actuel, autant il a foi dans les principes de réorganisation sociale qu'il propose. Aux maux dont nous souffrons il apporte, d'un ton péremptoire et décisif, des solutions qu'il prétend fondées strictement sur la science et qui, en tout cas, ne sacrifient point aux préjugés de la vieille morale. Nos lecteurs nous pardonneront de citer les deux exemples suivants. « Les maisons spéciales de prostitution, dit-il, doivent-être multipliées... Les femmes qui actuellement constituent la prostitution organisée » sont « beaucoup trop peu nombreuses puisqu'elles ne dépassent guère 500 à Paris », (p. 519, 520). Voici la seconde citation ; elle concerne le cas de la femme qui ne veut pas se marier et désire cependant être mère. « Cette femme, qui a la nostalgie du berceau, s'adresse à un étranger qu'elle choisit : elle se crée un foyer sans mari, mais avec des enfants ; ce foyer ne peut pas donner un rendement aussi élevé que l'union intime et continue de l'homme et de la femme dans le mariage, mais il assure à une mère les joies de la maternité, à la patrie des défenseurs futurs, et il ne fait de tort à qui que ce soit ; il est donc absolument moral. Après la tourmente que nous venons de traverser et la disparition de deux millions d'hommes jeunes et sains, il est la condition *sine qua non* du relèvement de la France » (p. 542).

E. LENOBLE.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

Pages

ARTICLES DE FOND

M. Andrieu, *Immixtio et consecratio* 428
P. Batiffol, Le canon de la messe a-t-il Firmicus Maternus comme auteur ? 113
E. Baudin, L'union des Églises d'Orient et d'Occident, d'après une correspondance inédite entre Bautain, Metschersky et A. Mouravieff 393
L. Dennefeld, La personnalité de Tiâmat 1
A. Fliche, Ulrich d'Imola. Étude sur l'hérésie nicolaïte en Italie au milieu du xiᵉ siècle 127
L. Gougaud, La crèche de Noël avant saint François d'Assise. .. 26
G. Le Bras, Évolution générale de la théorie de l'immunité réelle depuis la publication des Clémentines jusqu'au concile de Trente 411
V. Martin, La reprise des relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège, en 1595 233
J. Rivière, Le démon dans l'économie rédemptrice, d'après saint Ignace d'Antioche 13
A. Wilmart, Un sermon de saint Optat pour la fête de Noël..... 271

NOTES ET COMMUNICATIONS

M. Andrieu, Note sur quelques manuscrits et sur une édition de l'*ordo romanus primus* 319
G. Bardy, Sur Paulin de Tyr 35
V. Martin, Sur quelques changements imposés par la publication du Code à la « doctrine » des canonistes en matière d'empêchements de mariage 451
J. Rivière, Nature et grâce. Sur une citation de Tertullien dans saint Augustin 45
— , Un dossier patristique de l'expiation 303
— , *Tendicula crucis* 316
— , Le pape est-il « un Dieu » pour Innocent III 447
J. Viteau, Sur le prologue de saint Jean 459

Digitized by Google

32101 076388170

CHRONIQUES

M. Andrieu, Chronique d'histoire de la liturgie. A propos de quelques sacramentaires récemment édités 190
J.-B. Colon, Chronique du Nouveau Testament. Saint Paul 50
G. Drioux, Chronique de préhistoire. La religion à l'âge du renne 140
A. Gaudel, Chronique d'histoire ancienne de la théologie. Christianisme et néo-platonisme..... 468
H. Gillot, Chronique d'histoire religieuse moderne. Le mouvement spirituel du grand siècle..... 487
E. Jacquier, Chronique d'Écriture Sainte (Nouveau Testament) .. 476
E. Lenoble, Chronique philosophique..... 331
E. Podechard, Chronique biblique (Ancien Testament)..... 159
J. Rivière, Chronique de théologie dogmatique : Église et magistère ecclésiastique..... 174
— , Quelques manuels récents d'apologétique..... 358
E. Vacandard, Chronique d'histoire ecclésiastique 65
F. Vernet, Chronique d'histoire moderne 340

Comptes rendus bibliographiques..... 96, 219, 365, 495

Résultat du concours annuel..... 391

Le Gérant : E. de Boccard.

Le Puy-en-Velay. — Imp. Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23

Digitized by Google

This Book is Due

JAN 1 7 JUN 1 8 '74

NOV 7 JUN 1 3 '75

MAR 1 3 JUN 1 8 '76

Digitized by Google

32101 076388170

CHRONIQUES

M. Andrieu, Chronique d'histoire de la liturgie. A propos de quelques sacramentaires récemment édités 190
J.-B. Colon, Chronique du Nouveau Testament. Saint Paul 50
G. Drioux, Chronique de préhistoire. La religion à l'âge du renne 140
A. Gaudel, Chronique d'histoire ancienne de la théologie. Christianisme et néo-platonisme..... 468
H. Gillot, Chronique d'histoire religieuse moderne. Le mouvement spirituel du grand siècle..... 487
E. Jacquier, Chronique d'Écriture Sainte (Nouveau Testament) .. 476
E. Lenoble, Chronique philosophique..... 331
E. Podechard, Chronique biblique (Ancien Testament)..... 159
J. Rivière, Chronique de théologie dogmatique : Église et magistère ecclésiastique..... 174
— , Quelques manuels récents d'apologétique..... 358
E. Vacandard, Chronique d'histoire ecclésiastique 65
F. Vernet, Chronique d'histoire moderne 340

Comptes rendus bibliographiques..... 96, 219, 365, 495

Résultat du concours annuel..... 391

Le Gérant : E. de Boccard.

Le Puy-en-Velay. — Imp. Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23

Digitized by Google

Digitized by Google